

الدكتور حسن حنفى

حوار الاجيال



دار الكتب والوثائق القومية
مكتبة

حَوَارِ الْأَجْيَالِ

حِوَارُ الْأَجْيَالِ

الدُّكُورِ حَسَنَ خَفِي

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبدلہ غریب

الكتاب : حوار الأجيال

المؤلف : د. حسن حنفي

تاريخ النشر : ١٩٩٨م

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

شركة مساهمة مصرية

عبد عريب

المركز الرئيسي : مدينة العاشر من رمضان

والمطابع المنطقة الصناعية (C1)

ت : ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - صدارة برج أمون

الدور الأول - شقة ٦

ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

رقم الإيداع : ٩٧/ ٧٢٠٧

التراقيم الدولي : ISBN

977 - 5810 - 28 - 0

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى الأجيال القادمة

من أجل تواصل خلاق

بفضل القراءة والتأويل

حسن حنفى

مقدمة

هذا الكتاب وفاء منى للأجيال الماضية واعتزازاً بالأجيال القادمة، يجمع بين الخلود والزمان بين من انتقلوا إلى رحاب الله وبين الذين مازالوا قائلين على العطاء.

الغاية منه التأكيد على التواصل بين الأجيال، فلا يوجد نبت من لا شيء، كل جيل سابق يمهد لجيل لاحق.

والمنهج هو القراءة أو التأويل، رؤية الحاضر في الماضي، ورؤية الماضي في الحاضر. فلا يوجد تاريخ موضوعي للفكر بل إثراء متبادل، وحوار خلاق كما فعل هيجل وهوسرل وهينجر مع تاريخ الفلسفة الغربية وكما فعل المؤرخون المسلمون مع اليونان.

وأشكر زميلي وصديقي د. محمد عثمان الخشت توابه رعاية إصدار هذا الكتاب.

حسن حنفى

مدينة نصر

(١)

من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء

فى الجدل بين الثقافى والسياسى

فى العصر الحديث

(أحمد أمين ١٨٨٦-١٩٥٤) (٢)

١- الإشكال

ارتبط الإصلاح فى الثقافة العربية المعاصرة بالأسماء. وكان الإصلاح من صنع الأفراد وإبداعاتهم الخالصة وليس حركة تاريخية تتولد فى المجتمع. ويغلب على التأليف فى الإصلاح التأليف طبقا للمصلحين وأسماء الأعلام ولكنها اجتهادات فردية صرفة، نجوما زاهرة فى ظلام التخلف بلا تاريخ أو بنية اجتماعية.

ويتم استعراض الأسماء إما تاريخيا منذ البداية عند محمد بن عبد الوهاب حتى النهاية عند محمد عبده ودون تصنيف لهم فى مدارج متصلة أو متميزة: الإصلاح الدينى (محمد بن عبد الوهاب، محمد عبده، أحمد خان)، والإصلاح السياسى، (الأفغانى، خير الدين التونسي، عبد الله النديم، مدحت باشا، أمير على)، والإصلاح الثقافى الجامع بين الإصلاحين الدينى والسياسى، ويشمل التعليمى (على مبارك) والفكرى (للوكايبى). كما يغيب للتصنيف الجغرافى الذى يندل على خصوصية الإصلاح فى كل قطر. فهناك المدرسة المصرية (الأفغانى، محمد عبده، عبد الله النديم، على مبارك)، والحجازية (محمد بن عبد الوهاب)، والتركية (مدحت باشا، والتونسية (خير الدين)، والهندية (محمد خان، أمير على)، والشامية (للوكايبى). وفى هذه الحالة تكون المدرسة العربية هى الأغلب إذ تضم حوالى نصف الكتاب^(١) ومع ذلك لا يغطى زعماء الأحزاب العشرة كل زعماء الإصلاح.

(٢) أحمد أمين، أربعمائة علما على الرحيل، أشراف د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتاب الثقافة الجديدة ١٦ القاهرة ١٩٩٤ ص ١٦٧-١٩٤.

(١) أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية القاهرة : ١٩٤٩ ويضم عشرة أسماء ١- محمد بن عبد الوهاب ٢- مدحت باشا (٣٢ص) ٣- السيد جمال الدين الأفغانى (٦٢ص) ٤- السيد أحمد خان (١٨ص) ٥- السيد أمير على (٧ص) ٦- خير الدين باشا التونسي (٣٨ص) ٧- على باشا مبارك (١٨ص) ٨- عبد الله النديم (٤٨ص) ٩- السيد عبد الرحمن اللوكايبى (٢٤١ص) ١٠- الشيخ محمد عبده (٨ص) ... المدرسة المصرية (٨٥ص) ثم الشامية (٣١ص) ثم الهندية (٢٥ص) ثم الحجازية (١٦ص). وكثير الزعماء كان الأفغانى (٦٢ص) ثم محمد عبده (٨ص) ثم=

فلم استبعاد محمد إقبال من المدرسة الهندية، وعلال الفاسي والبشير الإبراهيمي وعبد الحميد بن باديس والطاهر بن عاشور وكل المدرسة المغربية؟ ولم استبعاد التيار الليبرالي الذي كان وثيق الصلة بالإصلاح مثل للطهطاوي وعلى مبارك المذكور تلميذه، وخير الدين التونسي المذكور صنوه؟ ولم استبعاد باقي ممثلي المدرسة المصرية الإصلاحية مثل رشيد رضا أو قاسم أمين أو الليبرالية مثل أحمد لطفي السيد وطه حسين وعلى عبد الرزاق والعقاد؟ ولماذا يتم استبعاد باقي ممثلي الحركات الإصلاحية مثل المنوسية في تونس والمهدية في السودان والأوسيان في العراق؟

وما هو معيار ترتيب الزعماء العشرة من محمد بن عبد الوهاب حتى محمد عبده؟ هل التاريخ، والتاريخ متقاربة أُنْهاها باستثناء محمد بن عبد الوهاب الذي توفي في ١٧٩١ وخير الدين التونسي الذي توفي في ١٨٧٩ تتراوح في العقد الأخير من القرن الماضي ابتداء من ١٨٩١ حتى العقد الأول من هذا القرن ١٩٠٥ ودون ترتيب منتظم باستثناء الأول، محمد بن عبد الوهاب والأخير محمد عبده؟^(١) هل الأهمية وقد أتى الأفغاني وهو الأولي ثلثا، ومحمد عبده وهو للشأن عاشرًا، وعبد الله النديم وهو للثالث ثمانا؟ هل التقسيم الجغرافي، الحجاز ثم تركيا ثم مصر ثم الهند ثم تونس ثم الشام، وقد تقطعت مصر بين الأفغاني وعبد الله النديم وعلى مبارك والشيخ محمد عبده؟

ومع ذلك وبالرغم من عدم الوضوح في معايير التقسيم والاختيار إلا أن هناك إشكالا رئيسيا في الكتاب كله يتخلل زعماء الإصلاح العشرة وهو إشكال النقابي أم السياسي، زعماء الإصلاح أم زعماء المعارضة؟ والديني يدخل مع الثقافي، والاجتماعي والتعلمي يدخلان مع السياسي. ويتعيب الإشكال دائما وسط العرض، ويبرز بين الحين والآخر في أول العرض لبعض زعماء الإصلاح على سبيل المقارنة.

ومع ذلك يغلب على العرض طريقة السيرة الذاتية مع التركيز على الأفكار والأعمال وهو ما يزال سائدا في الفكر العربي المعاصر^(٢). وقد يكون ذلك من آثار

«عبد الله النديم (٤٧ص) ثم خير الدين التونسي (٢٨ص) ثم محنت باشا (٣٢) ثم الكوكبي (٣١ص) ثم علي مبارك وأحمد خان (١٨) ثم محمد بن عبد الوهاب (١٦) ثم أمير علي (٧).
(١) تواريخ الوفاة كالآتي : ١- محمد بن عبد الوهاب (١٧٩١) ٢- محنت باشا (١٨٨٣) ٣- السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٩٧) ٤- السيد أحمد خان (١٨٩٨) ٥- السيد أمير علي ()
٦- خير الدين باشا التونسي (١٨٧٩) ٧- علي باشا مبارك (١٨٩٣) ٨- عبد الله النديم (١٨٩٦) ٩- السيد عبد الرحمن الكوكبي (١٩٠٢) ١٠- الشيخ محمد عبده (١٩٠٥)
(٢) عثمان أمين : رواد الوعي الإنساني، المكتبة الثقافية، القاهرة.

السيرة النبوية وتشخيص الأفكار في الأفراد، والآراء في الزعماء. ومع ذلك يظل الإشكال واضحاً : من أين نبدأ؟ من الإصلاح الدينى من أجل إصلاح المجتمع أم من إصلاح المجتمع أولاً حتى يتم إصلاح كل شئ بعد ذلك؟ من الداخل إلى الخارج أم من الخارج إلى الداخل؟ من الفكر إلى أم من الواقع إلى الفكر؟

وتبدو إشكالية أخرى فى مقدمة الكتاب وخاتمته، إشكالية تاريخية حول أسباب السقوط وشروط النهضة. تستلهم المقدمة العصر الذهبى الأول فى نهضة الإسلام الأولى خلال القرون الأربعة الأولى ثم تصف بداية الانهيار بدخول شعوب أخرى مثل الترك الرحالة المقاتلين للذين لم يكن لهم حص حضارى مرهف، ثم بالزحف الصليبيى من الغرب ثم بالاجتياح المغولى من الشرق، جنكيز خان ثم هولاكو ثم تيمور لنك حتى سقوط بغداد وتدميرها ثم أتى العثمانيون، وهم ذوو شجاعة دون عدل، وانعزلوا عن العالم فقب الفساد فى الدولة وظهرت المعارضة، وعادت الحداثة الغربية، وصعب الإصلاح. نام الشرق فى مقابل استيقاظ الغرب حيث اجتمعت الحرية والعلم والصناعة والمال^(١). وقد أدى هذا التفاوت الحضارى بين الشرق والغرب إلى استعمار الغرب للشرق عسكرياً واقتصادياً وثقافياً. فاستيقظ الشرق بزعامة المصلحين من أجل التحرر من سيطرة الغرب وفى نفس الوقت أخذ نموذجاً للتحديث "فداونى بالتي كنت هى للداء". وبالرغم من تنوع الإصلاح فى كل قطر إلا أنه يقوم على مبادئ عامة مثل الحرية والعدل والمساواة بين الناس، بصرف النظر عن الدين أو الطائفة، والاجتهاد والابتعاد عن التقليد، وقد تم تشريد زعاماته واتهامهم بالخيانة، فالمساواة محاربة للمسلمين، والحداثة خروج على التقليد، والثورى عصيان للسلطان، وإصلاح العقيدة إلحاد^(٢). فالتاريخ نهضة ثم سقوط ثم نهضة من جديد. وتعود الخاتمة أيضاً إلى نفس المقارنة التاريخية بين نوم الشرق ويقظة الغرب، بين غفلة الأنا ووعى الآخر فى المرأة والتعليم واللغة والوفرة. فحركة الإصلاح تهدف فى النهاية إلى أن تأخذ بأسباب النهضة كما فعل الغرب، فالغرب نمط للتحديث فى كل تيارات الفكر العربى المعاصر.

وزعماء الإصلاح كتاب ثقافى سياسى أدبى. وضع أسلوباً جديداً فى الكتابة، السهل الممتنع الذى يعتمد على التشويق والقص وتحليل التجارب ومخاطبة وجدان القارئ والقدرة على إقناعه بأسلوب أدبى تصويرى يستشهد بالشعر مثل عادة القدماء والمحدثين. كما تغلب عليه النزعة الإثنائية العامة والرغبة فى تغيير الواقع والمساهمة فى الإصلاح الاجتماعى لا فرق بين للكاتب والقارئ. يتعاطف معه القارئ ويود المساهمة فيه. كما أنه يجمع بين القديم والجديد، بين التراث والعصر

(١) أحمد أمين : زعماء الإصلاح ص ٩-٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٣٨ ٣٤٩.

أو كما يقال بلغت الشائعة بين الأصالة والمعاصرة كما هو الحال عند زعماء الإصلاح، فللكاتب مصلح مثلهم، يعيد كتابة تاريخ الحضارة الإسلامية في ثلاثيته الشهيرة، الفجر والضحى والظهر، مما يكشف أيضاً عن المنهج التطوري الارتقائي في مسار النهضة والأقول حتى الفسق والظلام، وبزوغ الفجر من جديد. يؤسس الإصلاح على تحليل نفسي اجتماعي تاريخي، ويحاول إيجاد قوانين له. كما يركز على أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والعلم والمدنية مستنبطة إياها من التراث ومن العصر، من الأنا ومن الآخر كحل للصراع الدامي الدائر الآن بين السلفيين والعلمانيين. يشرح الألفاظ العربية في الهوامش والتعابير الأنبياء القديمة وإن كان لا يذكر المراجع وأرقام صفحاتها ودور نشرها وسنواتها كما تفعل الدراسات العلمية الحديثة. كما يخلط بين النص غير المباشر والنص المباشر، فالمقصود هو القارئ والتأثير فيه وإعطاء نماذج حية من زعماء الإصلاح في الجيل الماضي لراغبى الإصلاح وطلابه من هذا الجيل^(١). ومنذ الصفحة الأولى وقبل المقدمة، يتوجه الكتاب إلى الشباب لاستشارة همهم وإعطائهم القوة والنموذج، وكان قد نشر من قبل في عدة مقالات في الصحف للجمهور العريض قبل جمعه في كتاب لجمهور المتخصصين^(٢).

٢- أولوية الدين على السياسي

ويمثل محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١) الاختيار الأول، أولوية الدين على السياسي. والوهابية اسم أطلقه الخصوم الأوروبيون على أنصاره الذين يسمون أنفسهم "الموحدون". وبعد استعراض سيرته ونشأته في نجد وأسفاره إلى البصرة وبغداد وكرمستان وهمدان وأصفهان وقم ثم اعتكافه ثمانية أشهر وخروجه بالدعوة إلى التوحيد ورفض التوسط بين الإنسان والله، فضعف المسلمين أت من الجهل بالعقيدة، يظهر الإشكال خفياً في حاجة الدعوة إلى قوة سياسية لنصرتها ونشرها وهو ما فعله محمد بن مسعود. والسعودية حتى الآن تعتق مذهبه، بل وتطبق الدعوة تعاليمها بالقوة بهدم الأضرحة. ففيها اجتمع السيف واللسان.

(١) "زعماء الإصلاح" لأحمد أمين من لكتاب التي تأثرت بها وأنا صغير بالمدرسة الثانوية منذ بداية وحيي الفلسفي السياسي.

(٢) "هذا الكتاب" يتضمن سيرة عشرة من المصلحين المحدثين في الأنظار الإسلامية المختلفة. كنت قد نشرت بعضه في بعض المجلات ثم أتممته وجمعته ليسهل تداوله ويكثر تداوله. وقد رجوت منه أن يكون فيما يصدر من حياة المصلحين ونوع أخلاقهم باعثاً للشباب يستثير همهم فيحذون حذو أولئك المصلحين ويهتكون بهديهم وينهضون باسمهم" ص٤ "وكان من حقهم علينا أن نحى سيرتهم ونجدهم نكرمهم ونبين مبادئهم. فربما جهل كثير من شباب الجيل تاريخهم مع قرب العهد بهم وتأثرنا في حاضرتنا ومستقبلنا بأرائهم وأصنافهم" ص٩.

عارضتها الدولة العثمانية بالقوة وأوفدت إليها محمد علي بجيوشه التي أعدها بنفسه، ثم ابنه إبراهيم، وقضى عليها. وقد شوهاها العثمانيون في أذهان الناس وكان الدافع على محاربتها للحفاظ على وحدة دولة الخلافة.

وينقد أحمد أمين الحركة بأنها طهرت العقيدة ولم تعتن بالحياة العقلية، كما أنها لم تعتن بالمدنية الحديثة ولم تأخذ منها شيئاً. ولم تلجأ إلى الحياة للمادية كما فعل محمد علي. هذه الانتقادات الثلاثة تبين حدود الإصلاح الديني الذي يعطى الأولوية للديني على السياسي. ولا ينقد أحمد أمين تحول الحركة إلى سياسة والدعوة إلى دولة في المملكة العربية السعودية ويتجنب ذلك بل وربما توجي بعض عباراته بالثناء على ذلك^(١). وأحياناً ينشئ بوضوح على السعودية التي اختارت طريقاً شاقاً بين النظام المدني وتبشُّد الوهابيين^(٢).

وقد انتقلت الدعوة من خلال موسم الحج إلى باقي أرجاء العالم الإسلامي. نقلها أحمد خان إلى الهند، والمنوسي إلى الجزائر، والشوكانى إلى اليمن، ومحمد عبده ورشيد رضا إلى مصر لمحاربة البدع وفتح باب الاجتهاد. وقد جودها محمد عبده بتأسيسها على علم النفس والاجتماع وبتفسير القرآن (جزء عم). وجذَّدها الأتراك في محاربة البدع تأسيساً على العقل المطلق إنتقالاً من الإصلاح الديني إلى الإصلاح الاجتماعي.

والنقد الحاسم لهذا الاختيار هو أن الناس ظلوا يلجأون إلى الأضرحة وكان الدعوة لم تؤثر إلا في الخاصة وحدهم دون العامة بل إن الخاصة في رفضها الأضرحة يخشى منها أن ترفض اللجوء إلى الله. ومن ثم انتهت الحركة إلى تقليدية العامة وربما إلى علمانية للخاصة^(٣).

ونظراً لغياب الإشكال بوضوح يتم الانتقال إلى المصلح التالي، مدحت باشا الذي يمثل الاختيار الثاني : أولوية السياسي على الديني، ويترك من يستمر في

(١) وذلك مثل المملكة السعودية : ولكن بقيت الدعوة إلى أن هيئ لها في العهد الحاضر المملكة السعودية الحاضرة في تاريخ طويل لا يعطينا هنا وأقماً يهمننا الدعوة وما تم لها، المصدر السابق ص ١٩.

(٢) المصدر السابق ص ٢٠.

(٣) "طلت عامة المسلمين في جميع الأقطار الإسلامية كما هم من حيث الاتجاه في قضاء الجوائح إلى المشايخ والقبور والأضرحة، وظلت على عاداتها في الاحتفال بالموايد ونحوها وإن قل بهاؤها وروقتها. وإنما تأثر بهذه الدعوة الخاصة أو خاصة الخاصة كما تكرر بها ناشئة الشباب المتقين بحكم ثقافتهم ونمو عقولهم فلم يلجأوا إلى المزارات والمشايخ كما كان يلجأ آباؤهم ولكن أخشى أن يكون كثير منهم لا يلجأ إلى الله أيضاً كما كان يلجأ آباؤهم" المصدر السابق ص ٢٥.

نفس التيار مثل أحمد خان ومحمد عبده بعد ذلك، ونظرا لعدم الترابط بين الزعماء في عرضهم، يتم عقد الصلة بينهم على نحو خارجي بالإعلان عن المصلح الآخر الذي يتم الحديث عنه آنفا كما هو الحال في تقديم البرامج^(١).

وقد أخذ نفس الاختيار أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨) مع بعض التحول من الديني إلى الثقافي، فإصلاح الدين يأتي بإصلاح العقل والتنقيف والتهذيب. لذلك أنشأ مجلة "تهذيب الأخلاق" وجامعة عليكره، ودعا إلى مؤتمر لجميع المسلمين. وحاول إصلاح اللغة الأردية. وكان يرى أن لالحي بمعناه لا بلفظه كما يقول المستشرقون ونقاد الكتب المقدسة بعد دراستهم للعهديين القديم والجديد واكتشاف أن النقل كان معنويا لا لفظيا. وجعل وحدة الهند وطنية تتعدد فيها الطوائف والديانات مقتربا من العلمانية.

أما السياسي لديه فإنه يتلخص في مهانة الإنجليز وضرورة التفاهم معهم. فهم خصوم شرفاء. واتجلترا نموذج للتحديث والحضارة والمدنية. وبالرغم من الإقاضة في موقف أحمد خان المهان للإنجليز، مثل موقف محمد عبده في مصر، إلا أن أحمد أمين لا يريد الحكم عليه ويقتصر على وصف الموقف والتركيز على دعوته للإصلاح والاستقلال الوطني^(٢).

فالاستقلال عماده العلم. ولاتجلترا القوة المادية والمعنوية ما لا تستطيع مصر مقاومتها. لذلك هاجمه الرجعيون الذين يرون في الدين الشعائر والطقوس والخرافات والأضرحة والمعجزات، وهاجمه الوطنيون الذين يعطون الأولوية للاستقلال الوطني أي للسياسي على الثقافي.

ثم ازدهر هذا الاختيار عند أمير على في الهند تحولا من الديني إلى الثقافي إلى التربوي قبل أن يقترب إلى السياسي وإن حاذاه. ركز الإصلاح على الإجراءات العملية فأسس الجمعية الوطنية الإسلامية. وقد ظهر في أحمد خان الذي أسس بفضلها أيضا جمعية الدفاع الإسلامية. لكن ظل أمير على أسير الماضي ورومانسيته في كتبه عن محمد وتعاليمه، ومختصره من تاريخ العرب وروح الاسلام. معظم كتاباته بالانجليزية للدعوة إلى الإسلام والتعريف به. ناصر العثمانيين دفاعا عن دولة الخلافة خاصة الأطراف.

(١) "والآن ننقل إلى نوع آخر من الإصلاح كان مظهره منحت بشا في تركيا" المصدر السابق ص ٢٥ "والآن ننقل بأجهزتنا إلى مصلح آخر من صنف آخر هو السيد جمال الدين الأفغاني" ص ٥٨ "ولذلك كان حوله وبعد من يكمل خطته ويسلك منهجه ويحمل رايته ويصلح ما أخذ عليه ... مثل سراج على والسيد أمير على" ص ١٢٨.

(٢) "إنما يهنا منه دعوته إلى الإصلاح وعمله في ميوله" ص ١٢٥.

ثم تبلور هذا الاختيار عند محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) بداية بالتمييز بين نوعين من النبوغ الموروث والمكتسب. وقد بدأ محمد عبده هذا الاختيار في الأزهر شارحا النصوص وقارنا للعلوم مدخلا للتعليم العصري القائم على الفهم لا الحفظ، ومفضلا قراءة مقدمة ابن خلدون في دار العلوم على باقي المتن والشروح والتخریجات الجافة الفارغة من أى مضمون.

وقد ظهر السيمسى لديه من جمال الدين الأفغانى واختفى بعد هزيمة العربيين عائد إلى منطلقة الأول الدينى للتقوى، لاعنا السياسة والسياسيين، ومتفاهما مع الانجليز كما فعل أحمد خان فى الهند. وقد حاول أحمد أمين تتظير ذلك فى التمييز بين نوعين من القادة، السريع مثل الأفغانى، والبطى مثل محمد عبده أو بلغة السياسة الميسار مثل الأفغانى وأديب اسحق وعبد الله النديم واليمين مثل محمد عبده، وأحيانا يكون التمييز بين مزاجين : العنيف المتقد، والهادئ الساكن، بين العاطفة والعقل، بين الجرأة والحذر، بين التقدم والمحافظة. وهو التمييز بين الاختيارين: أولوية السيمسى على الثقافى عند الأفغانى وأولوية الثقافى على السيمسى عند محمد عبده. وكما تأثر بالأفغانى فى السيمسى فإنه تأثر بالشيخ درويش فى التصوف والشيخ حسن الطويل فى الفلسفة.

دافع الانجليز عنه كما دافع هو عن الانجليز للإتفاق فى المصالح والرؤى بين الإسلام اللامساسى عند محمد عبده وللثورة اللامساسية عند الإنجليز. نفى إلى بيروت أستاذًا، وعاد إلى مصر أستاذًا. وانتهى محمد عبده إلى مناهضة الحركة الوطنية واتهام الوطنيين بالتهور، وأثر البقاء فى الإصلاح الدينى.

إن هو لا دين أردتُ صلاحه أخاف أن نقضى عليه المعتمد.

٣- أولوية السيمسى على الدينى

والاختيار الثانى هو أولوية السيمسى على الدينى، من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء نظرا لأولوية الواقع على الفكر والنظم السياسية والاجتماعية على العقائد الدينية والإيديولوجيات السياسية^(١). وأول ممثل لهذا الاختيار هو مدحت باشا

(١) ويوضح أحمد أمين هذا التقابل على النحو الآتى : "وهذا مصطلح آخر من جنس آخر، محمد بن عبد الوهاب مصطلح دينى وهذا مصطلح اجتماعى. ذلك فى نجد، وهذا فى استنبول. ذلك لا شأن له بالسياسة ولا المدنية الحديثة إنما همه إصلاح العقيدة، وهذا منغمس فى السياسة لا مشكلة أمامه غيرها. ذلك برنامج لصلاحه الرجوع إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصالحته لتعقد ما يعتقدون، ونعمل ما يعملون، ونترك ما يتركون. وهذا يرى الإصلاح فى الرجوع إلى المدنية للحاضرة ومناهجها فى الأمم الحية لنتأثر منها ما يصلح لنا ويتفق وموافقا، دارمين فى إيمان كيف شق الأوربيون طريقهم إلى الحياة الاجتماعية والسياسية، وكيف تشرؤا، وكيف نهضوا. فتعلم من خطئهم ومصائبهم، ونقتبس خير ما اقتبته عقولهم"، المصدر السابق ص ٢٦.

(١٨٢٣ - ١٨٨٣) في تركيا، والحقيقة أنه اختير للطهطاوى في مصر. وقد عاش في عصر السلطان محمود، ونضج في عصر السلطان عبد الحميد، وقضى كهولته في عصر السلطان عبد العزيز، ومات في عصر السلطان عبد الحميد الثاني. جاء في وقت أشول الدولة العثمانية طبقاً للتصور الحيوى للتاريخ بين النهضة والسقوط^(١). واسترعى انتباهه التضاد بين حال الأمة الإسلامية وحال الأمم الغربية، فالدولة التركية تقوم بظلم المسلمين والنصارى. يدافع المصلحون عن المسلمين، وتدافع الدول الأوروبية عن النصارى، وتتخذهم ذريعة للتدخل في شؤون دولة الخلافة لتقطع أوصالها. يستبد بالولايات حكامها، وزادوا الشعوب جهلاً وفقراً ومرضاً، وتميزت الجنسيات والأعراق واضطهد غيرها. وانتشر الفساد في الدولة وفي حياة السلاطين الخاصة، الجنس والحريم، والرشوة والتجسس، وتعذيب المصلحين وقتل المعارضين. وقعت الدولة في لادون وضعف الجيش، واستبد السلاطين بالرأى وعزّت المشورة. وتآله عبد الحميد وأعطى نفسه لقباب السلطان الأعظم، الخاقان الأعظم، سلطان البرين والبحرين، إمام الحرمين الشريفيين، ظل الله في الأرض، المحفوف بالطافة الصمدانية وعنايته الربانية. وصودرت الكتب التي تذكر حديث "الأئمة في قريش" ومنعت "العقائد النسفية" لأن فيها فصلاً عن الإمامة وشروط الخلافة، وروقت باقى الكتب وخطب الجمعة. وانتشر المشعورون والدجالون والجواسيس في كل مكان.

وبصدمة الحداثة والاطلاع على حضارة الغرب والأسفار إلى الأقطار الأوربية بالرغم من قيادته الجيوش للقضاء على ثورة البلقان كى يفشل فيعزل أو يقتل فيستريح السلطان، بدأ فى إعادة بناء الدولة العثمانية، وتعبيد الطرق، وإقامة الجسور، وتأسيس الجمعيات الخيرية، وإصدار القوانين لحماية النفس والملكية دون تفرقة بين جنس أو دين أو طائفة، وإلغاء نظام الإلتزام. وما أن بدأ بالدعوة إلى الديمقراطية والدستور وإلى تأسيس المجالس النيابية، وحكم الأمة نفسها بنفسها حتى غضب عليه السلاطين وانتهى بالعزل والنفى والموت.

ويبدو أن محدث بلشاً أيضاً أخذ الغرب نمطاً للتحديث، فالغرب نفسه مرّ بنفس الدور الذى تمر به الدولة العثمانية. وهو نفس الموقف لأحمد أمين الذى لا يوجه أى نقد لمحدث بلشاً.

وأخذ خير الدين التونسي (١٨١٠ - ١٨٧٩) نفس الاختيار، كان فى الأصل مملوكاً شركسيا ثم وصل إلى درجة الوزارة بعد رحلة إلى باريس. بدأ بإصلاح

(١) "جاء ولدتنا مدبرة عن الدولة العثمانية، وحركة لاجزر تلى حركة المد. وللمملكة تنقص من أطرافها ويذهب للصاد داخلها" ص ٢٦.

الدولة وتغيير المجتمع في "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" متمثلاً روح ابن خلدون. الغرب لديه أيضاً نمط للتحديث، مثله مثل الطهطاوى فى مصر، وكان تونس ومصر يشاركان فى نفس التاريخ، نفس الصراع مع صندوق الدين^(١). كانت خطته إصلاح الدولة فى الداخل وإصلاحها فى الخارج بربطها بالدولة العثمانية لمناهضة أطماع الغرب. ثم تألب عليه رجال الدين فعزل ومات لأن السياسى انفصل عن الدينى وأراد السير وحده فترىص به الدينى حتى قضى عليه. فالداخل حتى ولو كان تقليدياً أقوى من الخارج حتى لو كان تقنياً، مثل منحت وخير الدين مثل الأفغانى ومحمد عبده. إن عجز منحت عن الإصلاح ثار وانتقلب، وإن عجز خير الدين عن الإصلاح شهد على العصر^(٢).

أما على مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣) فإن البداية لديه التعليم. لم يشارك فى الث ٩-السياسة ولكن إصلاح التعليم كموظف أمين يجعله أقرب إلى إعطاء الأولوية للسياسى بهذا المعنى التعليمى على الدينى. أرسى القواعد الكلية للتربية ومؤسساتها على عكس أستاذه الطهطاوى الذى عكف على الجزئيات والترجمات. كان مبدؤه طاعة أولى الأمر : عباس وسعيد وإسماعيل وتوفيق، وخدمهم جميعاً بإخلاص، فإصلاح التعليم أبقى من الثورة السياسية، والسياسة بلا تعليم سرعان ما تذهب.

٤- الثقافة فى جدل الدينى والسياسى

ويمثل الأفغانى الاختيار الثالث، لكيفية الانتقال من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء، من الدين إلى السياسة أو من السياسة إلى الدين عبر الثقافة، أى البنية الذهنية التى عليها يقوم الدين والسياسة معاً. الدين بلا ثقافة قطعية وثبات وتحجر وشعائرية وتبئيس. والسياسة بلا ثقافة ثورة هوجاء ونفعلات غضباء وإنقلابات ودماسن. أما الثقافة فهى التأسيس والتأصيل لكل شئ. فيها يتوحد الدين والسياسة. فإذا كان محمد بن عبد الوهاب الممثل الأول لإصلاح العقيدة وأولوية الدينى على السياسى، ومنحت باشا الممثل الأول لإصلاح الدولة وأولوية السياسى على الدين فإن الأفغانى هو الممثل الأول لجدل الدينى والسياسى فى مركب بينهما هو الثقافى، طبقاً للحظات الجدل الثلاثة : الموضوع والنقيض والمركب. فالأفغانى يريد إصلاح العقول والنفوس أولاً ثم الحكومة ثانياً ثم ربط ذلك بالدين ثالثاً، بادناً

(١) "وهكذا كانت رواية واحدة مثلت مرة فى مصر ومرة فى تونس ولم يختلف فيها إلا أشخاص الممثلين"، المصدر السابق ص ١٦٦.

(٢) "قد كان مسلحاً اجتماعياً وسياسياً من جنس منحت باشا. غير أن الفرق بينهما كالفرق بين السيد جمال الدين والشيوخ محمد عبده. فمحت يصلح فإن عجز عن الإصلاح ثار ودير الانتقلب. وخير الدين يصلح فإن عجز عن الإصلاح رفع يديه إلى السماء وقال "لا إله إلا الله" فمحت". المصدر السابق ص ١٨٢.

من المركب إلى النقيض إلى الموضوع. وإذا أراد مدحت باشا إصلاح الشعب عن طريق إصلاح الحكومة فإن الأفغانى يريد إصلاح الحكومة عن طريق إصلاح الشعب^(١). مدحت ينقد الحكومة من الداخل من أجل إصلاحها، والأفغانى ينقد الحكومة في الداخل والخارج من أجل الانقلاب عليها. مدحت موظف في الدولة يمارس مواظنته في الداخل وليس في خارج الدولة أمام الأعداء الذين يترقبون بالوطن شرا. والأفغانى يمارس ثورته في الداخل والخارج حصارا للحكومة بين الداخل والخارج. وأحمد أمين يفضل موقف مدحت على موقف الأفغانى^(٢). السياسى عند مدحت حكومى، والسياسى عند الأفغانى حكومى أيضا ولكن يقوم على تقاليفى وهو التسلط والظفران. الحكومة فى دولة، والثقافة بلا نظلم سياسى.

لقد عرف الأفغانى للعالم الإسلامى، فارس والهند والحجاز وتركيا ومصر التى عاش فيها ثمان سنوات. وأدرك مأساته فى علمائه الجاهلين وأمرائه المستبدين وشعوبه الراضية المستكنة. ورأى تريض الدول الأجنبية به، كل يريد قطعة، وتكيله بالدين. فصاغ الإسلام كمشروع تحررى ضد القهر والاستبداد فى الداخل والاستعمار والسيطرة فى الخارج. والسبيل إلى تحقيق هذا المشروع هو تأثير الثقافة حتى يتم تنوير الدين وتنوير السياسة. واستعمل شرح النصوص القديمة للتعبير عن مشروعه الثورى بحثا عن الأصول ثم الانتقال منها إلى الفروع على عكس محمد عبده الذى بدأ بالفروع رغبة فى الانتهاء منها إلى الأصول. ويتم ذلك فى المكتبات العامة وفى المقاهى وعلى قلعة الطريق كما كان يفعل سقراط من

(١) لئن كل محمد بن عبد الوهاب يرمى إلى إصلاح العقيدة ومدحت باشا يرمى إلى إصلاح الحكومة والإدارة فالسيد جمال الدين يرمى إلى إصلاح الشعب من طريق إصلاح الحكومة. وجمال الدين يرمى إلى إصلاح العقول والنفوس أولا، ثم إصلاح الحكومة ثانيا وربط ذلك بالدين. مدحت يرى إصلاح الشعب عن طريق إصلاح الحكومة وجمال الدين يرى إصلاح الحكومة عن طريق إصلاح الشعب. مدحت يقول إن الحكومة راع، وإذا صلح الراعى صلح الرعية. وللغاية الدستور. فإذا وضع ونفذ فالخير كل الخير للأمة. ويقول جمال الدين: إن لقوة النيابية أى أمة لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا انبثت من نفس الأمة، أى مجلس نيابى يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة له فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحنه. فالعقول والنفوس أولا، والحكومة ثانيا، المصدر السابق ص ٥٩.

(٢) "هذه زلة كبيرة من السيد جمال الدين، دعاه إليها حذنه وجبهه للانتقام. إذ كيف أجاز لنفسه التشهير بحكومة شرقية إسلامية فى بلاد أجنبية تتخذ من أقواله حجة للتدخل الذى طالما حارب فى العروة الوثقى؟ وكيف استباح أن يفضح هذه العيوب ويضلل هذه الأكواب للخذلة على مشهد من كل الناس؟ لقد كان مدحت باشا فى موقف كهذا أبطل من السيد وأكرم. إذ نفاه عبد الحميد وأخذ رجلاه من نعمت الوزارة إلى السفينة لا مال ولا ثياب ولا أهل، ومع هذا فما وضع قدمه فى أوربة حتى أخذ فى دفع الشر عن أمته ويتكلم الكثير فى فضل الأتراك على أوربة، ولا ينطلق بكلمة فى ذم عبد الحميد الذى علمه معاملة للشاه لجمال الدين. الحق أنها غلطة من غلطات السيد دعا إليها حدة مزاجه، المصدر السابق ص ٩٩.

قبل والمسيح، بالحديث الشفاهي وليس بالكتب المدونة التي تنقل القلوب بصوريتها ولفظيتها وتركيباتها اللغوية المفتعة. وهو "مظهر بن وضاح" إسمه المستعار الذي كان يكتب به في الصحف والمجلات، وكانت العروة الوثقى منبره. ثم انتقل من معلم حجرة إلى معلم أمة. ولما نفى إلى حيدر أباد كتب "الرد على الدهريين" لما رآه من مخاطر المادية الداخلية أو الخارجية (الدلروينية) على روح الأمة. دخل في صراع ثقافي مع رينان حول الفلسفة ولقبها "عربية" عند المستشرق لتقطيع أوصل الأمة بين عرب وعجم وترك و"إسلامية" عند الأفغانى إقراراً بمساهمة الشعوب فيها، وحول الإسلام والتقدم. فالمستشرق يرى أن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، والأفغانى يرى أن كل الحضارة الإسلامية وعظمتها إنما هي تعبير عن النظر العقلى والبحث عن البرهان كما أقره القرآن.

إن الثورة عن طريق المياسى وحده طريق مسدود، وهو طريق مهدت والسلطان. أما تأثير الثقافة فهو الطريق إلى الثورة المياسية. لذلك اقترح عليه محمد عبده إنشاء مدرسة للزعماء لهذا الغرض. ولكن بعد وفاة الأفغانى فصل محمد عبده الثقافى على السياسى، وأثر الانكباب على الاول والابتعاد عن الثانى، فى حين استمر تلميذه عبد الله الزندى فى الجمع بين الثقافى والسياسى وأحياناً تغليب السياسى على الثقافى كرد فعل على محمد عبده. حمل الأفغانى فى حياته لواعين، الثقافى والسياسى، وبعد مماته حمل محمد عبده لواء الثقافى وحده. فالسياسى كان طارئاً عليه من روح جمال الدين. ساهم عبد الله الزندى فى الحركة الوطنية بينما عادى الحزب الوطنى محمد عبده الذى فضل مهانة الانجليز بل مصادقتهم مما سبب فتوراً بينه وبين أستاذة جمال الدين. واستمر فى طريق الزندى مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول^(١). فهل كانت الثورة عند الأفغانى مجرد حدة المزاج

(١) كان فى حياته يحمل فى يديه العلمين معاً. فلما مات تفرق العلمان، وتداولهما المصلحون بعده، كل منهم يحمل أحد العلمين هذا أو ذاك لا يجمع بينهما. فاشيخ محمد عبده مثلاً.. خلفه فى العمل الثقافى لا السياسى. لقد تبين فيما بعد أن اشتغاله بالسياسة فى العروة الوثقى نوماً إنما كان مدفوعاً إليه بقلب جمال الدين لا بقلبه هو .. بل رأياه يلحن فى كتاباته السياسة وحروفها ومشقتها كراهة لها. بل رأياه يطرح بأن الواجب الأول على المصلح تثقيف الشعب وتربيته ثم الاستقلال بكونه الخاتمة. بل رأياه يضع خطة إصلاحه بأن يتعاون مع الانجليز ويصادقهم ويتقاهم معهم لينال منهم بأنفسى ما يستطيع إعائته فيما ينشد من إصلاح داخلى ثقافى. وهذا سبب ما كان بينه وبين مصطفى كامل والحزب الوطنى من خصومة. بل ربما كان هذا سبباً أيضاً فيما نلاحظه من بعض الفتور فى العلاقة بينه وبين أستاذة جمال الدين. فقد كتب من مصر للسيد، فى الأمستة، كتاباً خلا من الإضاء وتلميحاً لبعض الأشخاص من غير ذكر أسمائهم فهاج السيد وكتب إلى الشيخ محمد عبده جريماً من نار على هذا التصرف يؤنبه فيه على الجبن والخوف ويقول تكتب ولا تمشى وتقعد الأفتاز .. أمامك الصوت ولا ينجيك الخوف .. فكن فيلسوفاً يرى العالم لعبة ولا تكن صبيها هلوغاً، المصدر السابق ص ١٠٧-١٠٨.

والطبع؟ كان أقرب إلى على منه إلى معاوية بينما كان محمد عبده أقرب إلى معاوية منه إلى على. كان الحق لديه غاية ووسيلة بينما كان عند محمد غاية لا وسيلة^(١). وإن كان مؤلف "زعماء الإصلاح" أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغانى إلا أنه يشيد بالأفغانى كحكيم وأمل وطموح وهو واقف على قبره فى الأمثلة يحى ذكره^(٢).

وقد رفع عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) لواء السياسى، مناهضة الحكم الأجنبى من خلال الثقافى الواسع وهو الأدبى والروح الشعبى، وهو السخرية والمنبر العام، وهو الصحافة. كما أسس جمعية مصر الفتاة. والجمعية الخيرية المصرية. جمع بين الوطنية والأدب، واعتبر أن سبب هزيمة الثورة العربية فى الأخلاق والثقافة وروح الشعب. ثبت على المبدأ وتخفى ما يقرب من عشر سنوات معلما ومتقنا ومنهضا لشعب مصر. مارس كل الحرف، وقام بكل الأعمال أسوة بالمتكلمين الأوائل: النجار والغزالي والنشار والخباز. دعا إلى أن مصر للمصريين، لا لتركيا ولا للأوربيين. وناصر الحركة الوطنية، وأكمل دور الأفغانى فى نقطة الشعب. أما عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ - ١٩٠٢) فقد استمر فى هذا الاختيار دون ممارسة أولوية الثقافى على السياسى والدينى، وكتب فى ذلك "طلائع الاستبداد ومصارع الاستبداد" باحثا فى أصول الاستبداد ومصادره، كى يجفف النبع، دفاعا عن الحرية والديموقراطية. كما كتب "أم القرى" لمحاولة التعرف على أسباب الفتور عند المسلمين. فى الكتاب الأول نقد للحكومات وفى الثانى نقد للشعوب. ومع ذلك يظل الأفغانى هو الجلى الأول، جامعا بين الدين والسياسة فى الثقافة مع وحدة ثورية لنهضة الشعوب فى عدائه للاستعمار، على عكس الكواكبي

(١) ثم كان أشبه للناس فى سياسته بطى لا بمعاوية. كانت سياسة معاوية عنوانها "إننا لا نصل إلى الحق إلا بالخوض فى كثير من الباطل". أما على فلا يريد الخوض فى الباطل ليصل إلى الحق بل لا يريد إلا الحق من طريق الحق وإلا فلا كان.. وهكذا كان يريد الحق غاية ويريد الحق وسيلة. والافغانى علمتنا أن سياسة معاوية هى التى نجحت وأن سياسة الدنيا تقوم على المصالحة وأخذ شئ بترك شئ. فمن أراد الحق كاملا وإلا فلا. فليست ذلك فى المثل الأعلى للخلق لا فى السياسة أو فلينتظر حتى تخضع السياسة للخلق، المصدر السابق ص ١٠٩.

(٢) "وقفا على قبره قلت: هنا رقد محبى النفوس ومُحرر العقول ومُحرك القلوب وباعث للشعوب ومزول العروش، ومن كانت السلطين تغار من عظمتِهِ وتخشى من لسانه وسطوته. والول ذات الجنود والبنود تخاف من حركته، والممالك الواسعة الحرية تضيق نفسا بحريته. هنا خمد من كان يشعل النار حيث كان: فى الأفغان، فى مصر، فى فارس، فى باريس، فى الأمثلة. هنا بانز بذور الثورة العربية، وموجع النفوس للثورة الفارسية ومحرك للعالم الإسلامى كله لمناهضة الحكومات الأجنبية والمطالبة بالإصلاحات الاجتماعية. هنا من حارب الحكم الاستبدادى فى مصر، وناصر الدين فى فارس وجعلنا فى باريس، وحارب الجهل والامية واللثة فى الشرق والباسومية والفتن فى الأمثلة. ولم يتصر عليه شئ إلا الموت". المصدر السابق ص ١١٥ - ١١٦.

المتقف الهادئ الطبع فى تحليل أسباب استبداد الحكومات ولا مبالاة الشعوب وفى عدائه للدولة العثمانية^(١).

إن الجدل الثقافى فى الدينى والسياسى هو الطريق لنهضة دائمة لا تكبو وثورة مستمرة لا تنتكص. الثقافة الثورية أساس فهم الدين وفهم المجتمع. لذلك كانت البداية بالثورة الثقافية بدلا من تطوير الواقع بقرارات سياسة وترك الدين تقليديا شعائريا عقائديا يتحول إلى سلفية منعزلة أو حركة غاضبة تتأثر من الواقع الذى ظلت منها وأزاحها. تطوير الدين يأتى عن طريق تطوير الثقافة التى يركز الدين عليها. وتطوير السياسة يتم عن طريق تطوير الثقافة التى تركز السياسة عليها. حاول زعماء الإصلاح تطوير الدين، ويمكن بإصلاح الزعماء تطوير السياسة. والحقيقة أن تطوير الدين وتطوير السياسة لا يمتان إلى بتطوير الثقافة، العنصر المشترك بينهما. الدين ثقافة. والسياسة ثقافة. وإعادة بناء الثقافة هو الطريق إلى الإصلاح.

(١) أكتوى السيد جمال الدين الأفغانى من السياسة الأوربية ولعبها بالمسلمين فصب عليها جام غضبه، واستغرت حملته على السياسة الإنجليزية أكبر قسم من المروة الوقتى، وأكتوى للكوكبى بالسياسة العثمانية فكانت موضع نقده. نظر الأفغانى إلى العوامل الخارجية للمسلمين فدعاهم إلى أن يناهضوها. ونظر للكوكبى إلى نفوس المسلمين ودعاهم إلى إصلاحها فابتها إن صلحت لم تستطع السياسة الخارجية أن تلعب بهم. ولذلك كانت معالجة الأفغانى للمسائل معالجة نثر، تفرج من فمه الأقوال نارا حامية، ومعالجة للكوكبى معالجة طبيب يفحص المرض فى هدوء، ويكتب الدواء فى قاعة. الأفغانى غضوب، والكوكبى مشفق. الأفغانى داح إلى السيف، والكوكبى داح إلى المدرسة. ولعل هذا يرجع أيضا إلى اختلاف المزاج. فالأفغانى حاد الزكاء حاد للطبع، والكوكبى رزين الزكاء هادئ الطبع. إذا وضعت أمامه عقبة تخطاها الأفغانى قبل وتخطاها للكوكبى بعد ولكن من خير نقطة تتخطى. فلا عجب أن كان للأفغانى دوى للدفاع وكان للكوكبى خريز الماء يوصل فى بطئ حتى يفتت الصخر، المصدر السابق ٢٧٨.

(٢)

من الانتحال التاريخي إلى الإبداع الحضاري

قراءة في "الشعر الجاهلي" بعد سبعين عاماً

(طه حسين - ١٨٨٨ - ١٩٧٣)^(١)

١ - النقد بين القنماء والمحدثين

إذا كانت النهضة العربية في القرن الماضي قد أثرت التغير من خلال التواصل، والحرص على النظر إلى القديم من خلال الجديد، وإعادة قراءة تراث الأنا من خلال تراث الآخر، وتراث الآخر من خلال تراث الأنا، إبن خلدون ومونتسكيو، المعتزلة والتتوير، والشريعة و"الشرطة" La Charte كما فعل الطهطاوي فإنها في هذا القرن تبدو وكأنها أثرت التغير من خلال الانقطاع عن طريق الصدمة الحضارية، وإيقاظ العقول مما تعوبت عليه من تراث الأقدمين، فالثورة العربية التي حاولت تحقيق مثل النهضة في القرن الماضي لم تنجح، وظهر أن الماضي أقوى من الحاضر، وأن التراث أقوى من العصر وأن الديني المستتير، نموذج محمد عبده، لا يكفي لمواجهة حجم التحديات وفي مقدمتها الاحتلال.

وإذا كانت الثورة العربية قد قامت على تعاليم الأفغاني ومحمد عبده، والإصلاح الديني فإن ثورة ١٩١٩ إستمرار لهذه التعاليم. فقد كان سعد زغلول تلميذاً لمحمد عبده مع مزيد من الليبرالية الغربية وجرأة فيها تمثلت في الثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٣ وإسقاط الخلافة في ١٩٢٦. وأعلن دستور ١٩٢٣ في مصر. وصدر عديد من المؤلفات تعبر عن الروح الجديدة مثل "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرزاق في ١٩٢٥ وهو نفس العام الذي تأسست فيه الجامعة المصرية و"في الشعر الجاهلي" طه حسين في ١٩٢٦، فالبحث العلمي على يد علماء مصر في الأزهر وفي الجامعة يتقدم الصف ويعلن إستمرار الثورة في الفكر عن طريق إعادة النظر في الموروث كله الشرعي والأدبي، وليس فقط إعادة قراءته وتفسيره كما فعل رواد النهضة للحديثة، سواء في الإصلاح الديني عند الأفغاني ومحمد عبده أو في الفكر الليبرالي لتأسيس الدولة الحديثة عند الطهطاوي

(١) كتب هذا البحث عام ١٩٧٦ ولقى في المجلس الأعلى للثقافة بمناسبة مرور سبعين عاماً على صدور كتاب "في الشعر الجاهلي" عام ١٩٢٦. ولم ينشر من قبل.

وخير الدين لاتونسي أو في إعادة النظر لتصور الطبيعة على نحو علمي عند شبلي شميل وفرح انطون.

في هذا الإطار التاريخي وفي هذه الإثارة الفكرية صدر كتاب "قوى الشعر الجاهلي" من أزهري تقليدي عالم بالتراث القديم، وجامعي عصرى تعلم في فرنسا، وعاد حاملا المناهج الأنبيية الحديثة، المنهج التاريخي، والمنهج المقارن، ومحملا بروح الحضارة الغربية التي وضع ديكارت أسسها في عدم التسليم بشئ على أنه حق، إن لم يبد العقل أنه كذلك، واتباع منهج الشك قبل الوصول إلى اليقين ودون ربط ذلك بروح الحضارة الإسلامية كما مثلتها للمعتزلة في اعتبارهم النظر أول لواجبات، وأن لشك أول النظر. لم يكن التراث الاعترالي القديم حاضرا في ذهن بعض المحدثين قدر حضور ديكارت في ذهن العائد من فرنسا وافتتاح الكتاب به وكما هو الحال في الفكر الليبرالي حتى الآن بعد أن أصبح للغرب الأولوية في مصادر المعرفة على التراث القديم.

ولا تعنى القراءة مجرد الشرح والتلخيص والعرض عن طريق العبارة الشارحة بل تعنى إعادة بناء الموقف كله، نشأة النص ومكوناته الرئيسية، ووضعه في إطاره التاريخي الأول ثم نقله إلى اللحظة التاريخية الراهنة بعد سبعين عاما، نقلا للبحث العلمي من جيل إلى جيل، من جيل طه حسين إلى جيل نصر حامد أبوزيد، وإعادة صياغة الأحكام، ونقلها من الدعوى الأولى إلى العلم الدقيق مع تعميق أكثر للمنهج التاريخي المقارن، وإعطائها أبعادا جديدة من طبيعة الإبداع الحضاري ليس فقط عند كل للشعوب بل دخل الحضارة الإسلامية ذاتها^(١). فالانتحال لم يكن فقط في الشعر بل كان أيضا في الفلسفة على لسان سقراط وأفلاطون وأرسطو وتلميذه الاسكندر وأفلوطين، وكان الانتحال في الحديث والتفسير خاصة حول قصص الأنبياء، وفي السيرة حتى تكون سيرة آخر الأنبياء أعظم من سير الأنبياء السابقين، تاريخا وخيالاً. وكان الانتحال أيضا في التاريخ والتفسير وتحولهما إلى قصص يؤثر في المستمعين في تراث يخلب عليه الطابع الشفاهي مما سهل دخول الإسرائيليات وقصص باقي الشعوب المجاورة. كما تهدف القراءة الجديدة إلى رد الاعتبار للدعوى ووصف مسارها عبر التاريخ واستئنافها واستفاد كل امكانياتها، ونقل المعركة القديمة كلها بعيدا عن الأحرار والأقراح القديمة والحديثة، فالعلم لا حزن ولا فرح فيه، وبعيدا عن منطق الانفعال اتجاهها

(١) انظر دراستنا عن كتاب الشعر لأرسطو تحقيق وترجمة ونشر وتقديم د. شكرى عياد بعنوان "من المطبعة ولقائير إلى القراءة والإبداع" في شكرى عياد جسر ومقاربات ثقافية، إصدار د. أحمد الهلوانى/منهج منه للدراسات وفحوت الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٥ من ٧٧ - ٩٢ وهو منشور في هذا الكتاب.

نحو منطق البحث العلمى. كما أن هدف القراءة تجاوز شق الأمة شقين، فريق مع وفريق ضد. فالحقيقة العلمية لا يختلف عليها اثنان. وبدلاً من التحزب والتعصب والاستبعاد المتبادل الذى يصل إلى حد التكفير والتخوين تعود القضية إلى دوائر العلماء والمتخصصين، وينتقل الموضوع من ساحات القضاء إلى قاعات الدرس ومدرجات الجامعة.

ويصعب فى القراءة التمييز بين موضوع الدراسة خاصة لو كان نصاً لمؤلف والذات الدارس. فالقديم يدخل فى الجديد، والجديد يعيد بناء القديم بحيث يتوحد الموضوع مع الذات كما توحد قدماء الشراح مع أرسطو موضوع الشرح. ولا يوجد خطأ وصواب لا فى القديم ولا فى الجديد، لا فى المقروء ولا فى القارئ، لا فى الموضوع ولا فى الذات، بل توجد فقط دلالة حضارية ومنهجية لجهود أجيال متتابعة من جيل ثورة ١٩١٩ ونشأة الجامعة المصرية إلى جيل ثورة ١٩٥٢ وهزيمة ١٩٦٧ وتشر الجامعة المصرية.

ويدل إهداء الكتاب "إلى حضرة صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا" إلى تحول المؤلف من السليسة إلى العلم، وممارسة الجذرية الليبرالية بعد الدولة فى الجامعة^(١). وكانت النخبة الحاكمة فى ذلك الوقت تتمثل قيم الليبرالية فى السياسة وفى العلم، فى الدولة وفى الجامعة. فالجامعة المصرية فى ١٩٢٥ إينة ثورة ١٩١٩، أسسها المصريون شعباً وقادة باكتساب وطنى وتبرعات عينية، الكتاب تطبيق للكتابة السياسية فى الأدب، وللمقال السياسى فى المقال الأدبى.

والكتاب صغير الحجم نسبياً. يتكون من ثلاثة كتب تشبه الفصول. الأول وهو أصغرها ليس له عنوان^(٢). ويضم خمس نقاط. الأولى تمهيد يصف الحالة الراهنة للدراسات الأدبية فى مصر والنزاع بين أنصار القديم وأنصار الجديد، والثانية تعرض منهج البحث، منهج الشك الديكارتى، وللاشارة تقيم الدعوى فى أن مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تكتسب فى القرآن لا فى الشعر الجاهلى. والرابعة

(١) الكتاب الأول ١٢ ص والثانى ٢٧ ص والثالث ١٩ ص طبعة مجلة القاهرة وللكتاب المطبوع الذى سحب من السوق لا يتجاوز ضعف ذلك.

(٢) إلى حضرة صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا.

سيدى صاحب الدولة

كنت قبل اليوم أكتب فى السليسة. وكنت أجد فى ذكرك والإشادة بفضلك راحة نفس تحب الحق، ورضا ضمير يحب الوفاء.

وقد تصرفت عن السياسة، وقرعت للجامعة. وإذا أنا أراك فى مجلسها كما كنت أراك من قبل، قوى الروح، ذكى القلب، بعيد النظر، موثقاً فى تأييد المصالح العلمية، توفيقاً فى تأييد المصالح السياسية.

فيل تأنن لى أن أقدم إليك هذا الكتاب مع التحية للخالصة والإجلال وللتعظيم ٢٢ مارس ١٩٢٦، طه حسين، فى الشعر الجاهلى ص ٢١

تبين بُعد الشعر الجاهلي عن اللغة العربية في العصر الجاهلي، كما يمتلئ الكتاب بالأمثلة السياسية من العصر مثل رفض حجة الكثرة المعمول بها في المجالس النبوية وتطبيقها في العلم. وهى حجة يرفضها منطق الحرب في القرآن. فالفتنة القليلة تغلب الفئة الكثيرة. والمؤمنون قلة، والكافرون كثرة، يسقط المؤلف الهم السياسي للحاضر على الماضي، ويطبق ذلك على شعراء الموالى على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية في الصحف في العصر الحاضر. والخامسة تبين أن الشعر الجاهلي مكتوب بلهجة قريش وليس بباقي اللهجات العربية مما يؤيد الانتحال فيه.

والكتاب الثانى أسباب انتحال الشعر، وهو أطول الكتب الثلاثة، ويضم أيضا ست نقاط. الأولى أن الانتحال ليس مقصورا على العرب بل موجود عند كل الشعوب، والثانية تبين الأسباب السياسية وراء انتحال الشعر، والثالثة الأسباب الدينية، والرابعة دور القصص فى انتحال الشعر، والخامسة دور التشعيب، والسادسة دور الرواة.

والكتاب الثالث "الشعر والشعراء" وهو متوسط الحجم تطبيق للنظرية الانتحال على شعر الشعراء. ويتضمن أيضا خمس نقاط. الأولى عن الصلة بين القصص والتاريخ وإيداع تاريخ متخيل فى القصة بعيدا عن وقائع التاريخ، والثانية عن امرو القيس وعبيد وعلمة، والثالثة عن عمرو بن قمينه والمهلهل وجليلة، والرابعة عن عمرو بن كلثوم والحارث بن حذرة، والخامسة عن طرفة بن العبد والمتلمس.

وواضح أن صلب الكتاب هو الثانى عن أسباب انتحال الشعر، وأن النظرية التى عرضها المؤلف فى الكتاب الأول طبقها فى الكتاب الثالث، فالتقسيم الثلاثى يقوم على بنية منطقية وخطوات منهجية بين النظرية والتطبيق، المقدمات والنتائج، للتعليل والسببية.

ويتسم الكتاب بعدة خصائص أهمها :

أ - الأسلوب الشفاهى كما يبدو فى استعمال الضمائر، ضمير المتكلم من المؤلف صاحب القضية، وضمير المخاطب للقارئ المتخيل مما يجعل البحث العلمى رسالة من المؤلف إلى القارئ، ومرافعة من المحامى أمام القضاء إلى جمهور القنماء. وقد يكون السبب الاجرائى فى ذلك طابع الأمالى الذى لا يقدر المؤلف إلا عليها.

ب - التكرار من أجل شرح القضية وإعادة عرضها فى عبارات قصيرة تصدر أحكاما دقيقة. وتتسم بطابع للتقابل بين القديم والجديد، الفكرة الشائعة والحكم النقدى، ما تعود عليه الناس وما ينتج عن البحث العلمى.

جـ - الربط بين الفقرات، والاستدراك على ما فات، والتذكير بما هو آت، وترك العموم إلى الخصوص، والانتقال من الكل إلى التفصيل. ويفيد الربط في العودة إلى الموضوع بعد الاستطراد^(١) ولكني بعدت عن الموضوع فيما سيظهر فلأعد إليه لأقول ما كنت أقول منذ حين^(٢).

د - الإحساس بالجدة والإثارة، وبالخروج عن المألوف الذي تعود عليه الناس، ورفض الأفكار للشائعة والأحكام الدارجة مما يكثف عن خطورة الدعوى ونتائجها، "هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد لم يألّفه الناس عندها من قبل"^(٣). ويتحدى المؤلف القراء أن يخلّفوه نظراً لما لديه من براهين علمية ومناهج دقيقة. وفي نفس الوقت يتسم الكتاب بالتواضع بالرغم من أهمية الدعوة وجنتها وخطورتها، "ولست أزع أي من العلماء، ولست أتجّح بأنّي أحب أن أتعرض للأذى"^(٤). ومع ذلك يريد المؤلف البحث والتفكير اعتماداً على الله بصرف النظر عن رضى أو سخط الناس. وهو يعلم أن فريقاً سيرضى وفريقاً سيغضب، فريقاً سيؤيد وفريقاً سيسخط.

هـ - إعادة النظر في الموروث والبحث العلمى الجديد، وفتح باب الاجتهاد بعد أن أغلقه الفقهاء. فالكتاب يجمع بين الدعوة والبحث العلمى الرصين ولكن بأسلوب أصحاب النظريات الجديدة، ويأخذ طابع السجال والمعارك الفكرية بأسلوب البحث العلمى.

و - الشعور بالتمايز الحضارى بين ثقافة الأنا التقليدية الموروثة، خاصة الثقافة الأزهرية، وثقافة الآخر العلمية الجديدة، العقلية النقدية. يحمل المؤلف همتين معاً، هم الماضى وهم المستقبل. وهناك هم المستقبل. فالمنهج الديكارتى هو منهج المستقبل لا مناهج القدماء^(٥)، بل إن العقل نفسه يتطور من عقل القدماء إلى عقل المحدثين "لأن العقل لم يبلغ من الرقى فى تلك العصور ما بلغ فى هذا العصر"^(٥).

ز - تقوم الدعوى على رفض المذهبين النقيضين، الأول إثبات الشعر الجاهلى على أنه شعر قديم تاريخى قال به أصحابه. كله صحيح باستثناء نقد هنا ونقد هناك للأصمعى أو أبى عبيدة أو الكمائى. والثانى نفى الشعر القديم على أنه كله

(١) فى الشعر الجاهلى ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢

(٣) المصدر السابق ص ٢٣

(٤) المصدر السابق ص ٣٥

(٥) المصدر السابق ص ٦٢

منتحل لا صحيح فيه ودون أن يشير المؤلف إلى المحدثين الغربيين خاصة مرجوليوث. وتجعل الحقيقة وسطا بين المذهبين عن طريق الشك، وهى أن معظم الشعر القديم منتحل وأقله صحيح. ولم كان الوسط أقرب إلى أحد الطرفين منه إلى الآخر، كان المذهب المقبول أقرب إلى الانتحال منه إلى التاريخ. الأول يقين واطمئنان، والثانى رفض بلا دليل، والثالث بحث واستقصاء.

ح - والكتاب حديث إلى طلاب الجامعة من أجل إثارة الذهن والحث على حرية التفكير، وتجديد المناهج، والجرأة على القنماء. وعين المؤلف على مصر وإصلاح مناهج التدريس ومادته فى المدارس الحكومية. فالمذهب الشائع فى مصر هو مذهب القنماء. للمذهب الرسمي فى مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من نقول واختلاف^(١).

ط - فى الشعر الجاهلى ليس فقط كتابا فى النقد الأدبى، بين القدماء والمحدثين، بين الدين والعلم، بل يهدف أيضا إلى نهضة فكرية، وتقديم اجتماعى وإصلاح، وإعلاء من شأن الجديد على القديم، وتشجيع للمحدثين والإقلال من سطوة القدماء، ومناهضة الفكرة الشائعة التى تسبىط على نفوس العامة فى كل عصر، وهى "أن القديم خير من الجديد، وأن الزمان صائر إلى الشر لا إلى الخير، وأن الدهر يسير بالناس القهقرى، يرجع بهم إلى وراء ولا يمضى بهم إلى أمام"^(٢). يرفض المؤلف هذه الفكرة الشائعة القديمة "فالقديم خير من الجديد والقدماء خير من المحدثين، يؤمن للعامة بهذا إيمانا لا سبيل إلى زعزعته. وهذا الإيمان يتطور ولكن أصله ثابت"^(٣). يستأنف المؤلف معركة القديم والجديد التى بدأت من قبل فى الحركة الإصلاحية الحديثة، معيدا إياها، ومطبقا لها فى الشعر بعد أن كثر اللجاج فيها من أجل إحداث تنوير عام يقوم على إدخال العامل البشرى أو الإنسانى فى تحليل المقدمات التى تحولت إلى محرمات لا يمكن الاقتراب منها مثل الدين والمياسة والموروث.

٢ - الشك الديكارتى أم المنهج التاريخى المقارن ؟

هل صحيح أن المنهج المستعمل فى الكتاب هو المنهج الديكارتى كما يصرح به المؤلف؟ هل هو استرجاع لابن سلام وللشك فى الشعر الجاهلى بأن قريشا كانت أقل شعرا فى الجاهلية فاضطرت إلى أن تكون أكثر العرب انتحالا فى الإسلام، وهو ما يسميه المؤلف مذهب ابن سلام معترفا بأهميته ومذهبه فى الاستدلال على

(١) المصدر السابق ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق ص ٦٢.

(٣) المصدر السابق ص ٦٢.

أن أكثر الشعر قد ضاع ؟ هل هو إمتئاف لبعض معاصريه مثل مصطفى صادق الرافعي الذى فطن إلى سبب القصص فى انتحال الشعر ؟ هل هو تكرار للاستشراق فى القرن التاسع عشر الذى يشكك فى الصحة التاريخية للنصوص فى العهدين القديم والجديد بل وفى التراث اليونانى القديم، وقد عبر ذلك مقال مرجوليوت الشهير عن الشعر الجاهلى؟

يثبت تحليل المضمون أن المصدر الرئيسى للمؤلف فى نظرية الانتحال هو الاستشراق الأوروبى القائم على النزعة التاريخية فى القرن الماضى والذى استمر فى هذا القرن فى المدرسة الأسطورية الخارجة من هيجل و دافيد شتراوس وريمان والتى استمرت فى فرنسا عند كوشولوازي والتى تقوم على إنكار الصحة التاريخية للنصوص الدينية وبالتالي إنكار الوجود التاريخى للسيد المسيح واعتباره خرافة من وضع الجماعة المسيحية الأولى. خرجت المدرسة التاريخية والمدرسة الأسطورية والمدرسة النقدية من هيجل. المدرسة الأسطورية عند شتراوس تجعل المسيح أسطورة. والمدرسة النقدية عند بلوروفورباخ تنقد النصوص من أجل العثور على النواة التاريخية الأولى قبل أن يعمل فيها الخيال. وقد سبب ذلك فى نشأة التحديث كهرطقة فى العشرينيات داخل فرنسا ثم فى الولايات المتحدة عند جورج تيريل. فالذات تسبق الموضوع، والموضوع تجل للذات، والعالم إبداع للأنا، والأنا مبدع للعالم، كما يستشهد بالسكندر ديماء والكثرة الشعرية فى أبهى، وقد فعل الطهطاوى ذلك أيضا. وقد كانت عادة عند الأكباء والمؤرخين نظرا لما يمثله الشعر من وقع على النفس وتأثير فى القراء. وهى نفس الوظيفة التى يقوم بها الاستشهاد بالنص الدينى. ويعتمد على "مناهج البحث التاريخى" كما وضعها سينيوبوس بعد أن ذاع صيته فى نقد المصادر ونقد النصوص وهو ما يعادل فى علم الحديث نقد المسند ونقد المتن.

فالموضوع إذن ليس جديدا فى دراسات الأدب المقارن. والنظرية شائعة فى ألمانيا وأثرت فى فرنسا منذ القرن الماضى والربع الأول من هذا القرن بالنسبة للحديث من أجل للتشكك فى الأصول التى قامت عليها الحضارة الإسلامية وفى نفس الوقت إثبات تاريخية القرآن من أجل إنكار الوحى وطبقها لاثمسون فى الأدب فى فرنسا وتطويرا لها من علم التاريخ الأدبى إلى علم الاجتماع الأدبى^(١). وتبدو

(١) طبقا لنتائج تحليل المضمون ذكر نيكارت ٧ مرات، إين سلام ٤٨، مصطفى صادق الرافعي مرة واحدة، ويذكر هوار ٥ مرات دون مرجوليوت، ومن الدراسات التاريخية فى فرنسا يذكر سينيوبوس مرتين، كما يذكر للدراسات اليونانية عن هوميروس ٤ وهزويو ١ وهيرودوت ١. وتظل المادة الرئيسية وأعلامها من الشعر العربى ويأتى فى المقدمة امرؤ القيس ٩٥ والمهمل ١٨ مرة وطرفة البعد ١٦ =

أهمية المنهج العلمي والبحث العلمي وكأنه إعمال لمنهج الغرب في موضوع الشرق وكان المنهج العلمي قد ظهر في الغرب وحده، وأن الشرق يخلو منه. والمنهج العلمي له الأولوية على المعتقدات الدينية. يبدو الأمر وكأنه تقليد للغرب. فكما اصططنع الغرب المنهج العلمي نصطنعه نحن.

وقد استمر المنهج التاريخي في الدراسات الأدبية والحضارية عند أحمد أمين في مشروعه لكتابة تاريخ الحضارة الإسلامية نشأة وتطورا من الفجر إلى الضحى إلى الظهر دون تقليد للغرب، ودون إثارة للقضايا وإقامة للدعوى وبعد أن ترشد المنهج التاريخي، وأصبح أقرب إلى العقل والعلم منه إلى أن يكون نقلا من المناهج السائدة في العلوم الاجتماعية الفرنسية في الربع الأول من هذا القرن. وهذه هي الماركسية الطبقية الموجودة عند كل عالم، البحث عن العوامل السياسية والاجتماعية التي أحرزت الظواهر موضوع الدراسة والتي يذكرها الباحثون التقليديون كتمهيد عن الخلفية التاريخية والاطار الاجتماعي للموضوع دون ربط مباشر بين العلة والمعلول^(١).

فالحقيقة أن المنهج المستعمل ليس منهج الشك الديكارتي بل هو المنهج التاريخي المقارن في دراسة الأدب العربي الذي يقوم على اتصال العرب ببقاى الشعوب مثل الروم والفرس واليونان وكما يشير بذلك القرآن مما يجعلهم يؤثرون ويتأثرون، واتصال قريش بمائر القبائل، والتأثير المتبادل بينها. لذلك ظهر الانتحال عند كل الشعوب، في الشعر اليوناني في أشعار هوميروس. يقوم المنهج التاريخي على افتراض التواصل بين الحضارات، وليس الانقطاع، وأن لا شئ يحدث في التاريخ هابطا من السماء بل كل شئ يحدث ويتفاعل في الأرض. الدراسة من أدنى وليس من أعلى، وتتبع العوامل الإنسانية وليس الإرادة الإلهية اعتمادا على اللغات المقارنة والتاريخ المشترك والقولتين العامة في تفاعل الحضارات وممارها. "ليس الانتحال مقصورا على العرب" بل موجود عند اليونان والرومان. فما كتبه المؤرخون القدماء مثل تيتوس ليفيوس وهيرودوتس غير ما يكتبه المحدثون عن شعر هوميروس وهزيودس^(٢).

مرة وأمية ابن أبي الصلت ١٤ وصرو بن قيسنة ١٣ وحسان بن ثابت ١٢ والسموأل ١١ والمتلمس ١٠، كما يذكر الروم والرومان ٢٤ واليونان واليونانيون ١٦ مرة.

(١) لذلك يعتبر السيد يس في "علم لاجتماع الأدب"، ومحمود اسماعيل في "موسولوجيا الفكر الإسلامي" ومحمود أمين العالم في دراساته العديدة عن النقد الأدبي، ومحمد منتور، ومحمد غنيمي هلال استغنافا لهذا التنازع.

(٢) في الشعر الجاهلي ص ٣٤ - ٣٥.

ويقوم المنهج على استبعاد الخرافات كما فعل رينان في دراساته على روايات التوراة والانجيل. وانتقال امرؤ القيس بين القبائل مثل تنقل هوميروس بين المدن اليونانية. ويدخل الخيال الشعبي في نسج الاسطورة. فالقضاء أضخم وأطول من المحدثين. تمتد اليد إلى البحر فتأخذ السمك وترفعه إلى السماء فتشويه في الشمس. ويمتد فخذ النبي أو الملك فيعبر عليه المؤمنون أو الجنود عبر الفرات، وكان القصص عند المسلمين مثل الشعر القصصي عند اليونان، الإلياذة والأوديسة، نموذج الإبداع الحضارى من الوعي الجمعى مثل أيام العرب وحرب البسوس وحرب داحس والغبراء. وتأسيس الكعبة أسطورة تشبه أسطورة اليونان التى تثبت أن روما متصلة بأبنياس بن بريام صاحب الطروادة. وكما وحد القرآن لهجات العرب بعد أن غلبت قريش وحدث أثينا لغة اليونان بعد أن كان للوريين شعرهم واليونانيين شعرهم، وكما وحدث اللغة الفرنسية اللغات الإقليمية. وقليل الآن من يكتب بلغته الإقليمية مثل مسيرال.

ويعتبر المؤلف أن هذا المنهج التاريخى المقارن ودون أن يسميه هو المنهج العلمى الموضوعى المحايد المتجرد من الدين والسياسة والقومية والانفعالات، هو المنهج العلمى للتاريخى الصرف الذى يقوم على الشك، مع أن المدرسة التاريخية الأسطورية النقدية تجعل مثل هذا الحياد مستحيلا لأن الموضوع نفسه من وضع التراث ولا يمكن فصل الموضوعية عن الذاتية، فكلاهما واجهتان لشيء واحد هو الذات والموضوع، الذات من حيث الأنا والموضوع من حيث العالم. الانتحال كله ليس ظاهرة محايدة بل هو إبداع موضوع تتجلى فيه قدرات الذات ببواعث دينية وسياسية وقومية. كيف يمكن دراسة ظاهرة الوضع وهى تتجاوز الموضوعية والحياد بمنهج موضوعى محايد؟ الموضوع نفسه لا يتفق مع المنهج التاريخى.

ما زالت النظرية التى تثبت للصحة التاريخية للشعر الجاهلى أو التى تثبت الانتحال فيه، كله أو بعضه، تعمل فى إطار تصور عام للنص ساد فى القرن الماضى عند أنصار النزعة التاريخية والمنهج التاريخى، وهى نظرية المطابقة بين النص والتاريخ مطابقة كاملة^(١). فالنص المدون تسجيل للقول، والرواية مطابقة للمقول مع المسموع بدعوى الموضوعية الحرفية والأمانة العلمية التاريخية. وهى نظرية تطلب المستحيل. تتصور النص وكأنه مجرد موضوع صورى وليس داخل حياة، يعبر عن حياة ويصورها، ثم ينقل هذا التعبير والتصوير فى عصر آخر من أجل التأثير فيه وإعادة توظيفه. فهناك مسافة بين المقول والمسموع، وهو الحفظ فى

(١) انظر بحثنا المشار إليه سابقاً "من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع".

شعور الراوى وفى ذاكرته. والشعور ليس مجرد آلة تسجيل، والذاكرة ليست مجرد حافظة أمينة للتخزين، تسليما وتسليما. الشعور وعى جمعى، والذاكرة خيال إبداعى.

ولا يعنى تجاوز المطابقة إلى الإبداع إنكار أى فضل للمنهج التاريخى. إنما وظيفته وصف نشأة الأسطورة، والتمييز بين الخيالى والحقيقى فيها، بين الذاتى والموضوعى، قبل أن يتم تناول الأسطورة ذاتها باعتبارها نبذة مستقلة عن التاريخ، فاعلة فيه. فالعهدان القديم والجديد مملوءان بالأساطير من حيث النشأة التاريخية كما بينت المدرسة الاسطورية عند شتراوس ورنيان وكوشو، ولكنها أساطير تحولت إلى حقائق شعورية بفضل الاعتقاد، وأصبحت مؤثرة فى مسار الأحداث من خلال تصورات العالم وبواعث السلوك.

٣- الشعر المنتحل أم القرآن الصحيح ؟

وإذا كان الشعر منتحلا لا يصور الحياة العربية، لغة وثقافة ودينا وحضارة فإن القرآن الصحيح تاريخيا هو الأكثر على هذا التصوير من الشعر. ومن ثم لا يُفسر القرآن بالشعر بل يفسر الشعر بالقرآن. لا يُفسر القرآن بالشعر لأن الشعر موضوع بعد نزول القرآن، ويُفسر الشعر بالقرآن لأن الشعر تم وضعه بناء على جماليات القرآن وتدعيما له. "لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يُستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله. أن هذه الأشعار لا تثبت شيئا، ولا تدل على شيء ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله. أن هذا الأشعار لا تثبت شيئا، ولا تدل على شيء إنما تكلفت واخترعت اختراعا ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه"^(١). والقرآن مصدر أقدم والشعر مصدر أحدث، والأقدام عادة أصدق فى الرواية التاريخية من الأحداث. فالمسافة بين الحياة الإسلامية والشعر المنتحل أقصر من المسافة بين الشعر القديم والشعر المنتحل. الطريقة القديمة إعتبار الشعر مقياسا يفهم عليه القرآن، والنظرية الجديدة إعتبار القرآن مقياسا يقاس عليه الشعر. "القرآن وحده هو النص العربى القديم الذى يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصا للعصر الذى نلى فيه"^(٢). لم يمر بفترة شفاهية كالحديث والشعر حتى يعمل فيه الخيال الشعبى ويعيد صياغة الرواية جيلا وراء جيل كما هو الحال فى الألب الشعبى.

مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتصق إذن فى القرآن لا فى الشعر الجاهلى. "القرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى. ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه".

(١) فى الشعر الجاهلى ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

يتحدث عن حياة العرب ودياناتهم ونحلوهم مجادلين على عكس صورة العرب في الشعر الجاهلي وحياتهم الجافة الغامضة، عاجز عن تصوير حياة العرب، ليس في هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم بل لا يمثل لغتهم^(١). كما يصور القرآن طبيعتين عند العرب المستيرين الأغنياء وأصحاب القوة والذكاء في مقابل العامة وهو مالا وجود له في الشعر العربي.

والشعر العربي لا يمثل اللغة الجاهلية. لغة الشعر متأخرة عن لغة الجاهلية. فقد اتخذت القبائل بعد الإسلام لغة قريش كنوع من تطبيق التوحيد. فانتشرت اللغة الواحدة التي حدث بها الانتحال. الشعر واحد، ولغته واحدة، لغة قريش بعد أن وحد القرآن لغة العرب، وليس بلغت القبائل ولهجاتها بالرغم من اختلاف لهجات العرب في قراءة القرآن. "إذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً وهو ذلك أوثق مصدر للغة للعربية فهو القرآن. وينصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن"^(٢). كما ظهرت وظيفة التوحيد في الإسلام، ولغتهم في لهجة قريش ظهرت أيضاً في الشعر. وإذا كانت العرب قسماً، قحطانية في اليمن، وعدنانية في الحجاز، كانت اللغة أولاً فطرة ثم أصبحت اكتساباً. في الأول العرب العاربة، وفي الثاني العرب المستعربة بعد أن كانت لغتها العبرانية أو الكلدانية. لذلك كان العرب أول من تكلم بالعربية ونسب لغة أبيه إسماعيل، أب العرب.

ويصف القرآن العرب على أنهم كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم في خلال رحلتى الشتاء والصيف إلى الشام وإلى اليمن، وعبر باب المنذب إلى الحبشة. كانت الحجاز، وقريش في قلبه، مركزاً للتجارة، وساهمت في توحيد اللغة والعادات وتكوين السلطة المركزية. سادت قريش على طرق التجارة في الحجاز. وكانت أول غزوة، غزوة بدر، للاستيلاء على العير. كان الدين والتجارة إذن أهم مظهرين للسلطة والسيادة للحجاز قبل الإسلام وقريش بعد الإسلام.

فإذا كان هذا التحليل صحيحاً فكيف إذن يمكن الرد على أثريين مشهورين : الأول قول عمر "عليكم بشعر جاهليكم فإن فيه تفسير كتالكم" والذي يعنى الطريقة القديمة التي يرفضها المؤلف، تفسير القرآن بالشعر في مقابل الطريقة الجديدة، تفسير الشعر بالقرآن. كما أنه منع رواية الشعر الذي تهاجى به المسلمون، الهاشمية والزيبرية، المهاجرون والأنصار. ولو كان الشعر الجاهلي متحلاً لمنع

(١) المصدر السابق ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق ص ٤٥.

روايته، كله أو بعضه حفاظاً على القرآن. وهو الذى منع تكوين السنة حتى لا تختلط بالقرآن. والثالث قصة ابن عباس فى الاستشهاد على القرآن بالفاظ من لغة العرب، وهو ما يتفق مع قول عمر. ولكن المؤلف يرفض هذا الأثر ويعتبرها قصة مخترعة، غايتها تعليمية ساذجة. وكلها تكلف وانتحال.

وبالرغم من أن القرآن وحده هو النص الصحيح تاريخياً لأنه لم يمر بفترة شفاهية تسمح للرواية بالتمدد والانكماش، بالزيادة والنقصان إلا أنه يخضع لتأويلات متعددة بتعدد الأشخاص نظراً لاختلاف الأهواء والطبائع والغايات. كما يختلف فهمه باختلاف العصور والأزمان نظراً لاختلاف المصالح. فكل عصر روحه مما جعل إجماع العصر السابق غير ملازم للعصر اللاحق. فالقرآن لا يتحدث عن نفسه بل يتحدث به الناس. القرآن ليس بين نقتى المصحف إنما ينطق به الرجال.

والسؤال الآن : هل هناك حقيقة تاريخية خارج وعى المؤرخ أم أن حقائق التاريخ افتراض نظرى خالص ومعلمة من مميزات المعرفة ؟ للتاريخ رواية لأن الحدث لا يسرد نفسه. والرواية رؤية وإدراك وفهم وتصوير، وتعبير ونقل شفاهى أو مدون من جيل إلى جيل. فالتاريخ الوضعى افتراض، والتاريخ الإنسانى حقيقة. التاريخ هو الوعى بالتاريخ^(١).

والحقيقة أن هناك فرقا بين نواة التاريخ كحقيقة ورواية التاريخ كأسطورة. نواة التاريخ فقط هى الأقرب إلى اليقين، مثل وجود إبراهيم وإسماعيل واسحق، ووجود موسى وعيسى ومحمد كما تدل عليه الآثار. أما كيفية الوجود فمن صنع الرواية. الوجود موضوعى وكيفية الوجود ذاتى. الأول هو الحد الأدنى، والثانى لاحد أعلى فيه لأنه خلق مستمر وإبداع من الوعى الجمعى، يتجاوز فيه الخيال الحر قيد الذاكرة. إنما للخطأ هو الحكم بنفى التاريخ بدلا من توظيف التاريخ، إنكار للنواة كلها وليس بدلية البناء عليها، رمى الطفل مع المياه فى طقس العماد. للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخى فضلا عن إثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها^(٢). فهذا انكار للنواة الأولى فى حموة المغالاة فى المواقف والآثار للأذهان واختلاف الأحكام، ووضع المؤلف نفسه على الساحة الثقافية فى بداية حياته العلمية بعد دراسته عن ابن خلدون وأبى العلاء. والمغالاة والإثارة والإطلاق

(١) أنظر دراستنا: "دراسة لتاريخ والوعى بالتاريخ" فى "مجموع الفكر والوطن" دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ ج١ ص ٣٨٢-٣٩٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

من سمات الدعوات الجديدة على البيئة الثقافية التقليدية في مرحلتها الأولى. ويصبح التحليل العلمي النقدي ضحية المدرسة الأسطورية، ويتحول علم اجتماع المعرفة الذى يبين نسبة المعرفة وشروطها الاجتماعية إلى علم الاساطير التى يطلقها بلا حدود متجاوزا النواة الأولى.

والقرآن ليس كتابا فى التاريخ كى يكون بديلا عن الشعر المنتحل إنما هو دلالة للتاريخ، وتوظيف للتاريخ للإيمان. للتاريخ حامل وليس محمولا، بداية وليس نهاية. الهدف من قصص الأنبياء ليس مجرد إعطاء أخبار عن تاريخ أمم مضت بل أخذ الدرس والعبرة منها لتربية الأمة الحالية. الماضى من أجل الحاضر وليس من أجل الماضى. المقصود البنية لا التاريخ، الحاضر لا الماضى، القانون وليس الحدث. وربما لم يقع الحدث كما يرويه القرآن، فالقرآن عمل ابداعى أدبى. والقص ليس سردا بل هو عمل فنى، الغاية منه التأثير فى النفس^(١). ربما لم يقع الحوار بين نوح وابنه أوبين موسى وفرعون أو بين إبراهيم وأبيه أو بين المسيح والحواريين على هذا النحو المروى. إنما هو تركيب للحدث وإعادة توظيف له، وإبقاء دلالاته. ومن ثم لاغرابة أن تكون قصة إبراهيم وإسماعيل قصة مركبة لاجداد الدلالة، إثبات أن إسماعيل أول من تكلم العربية وترك لغة أبيه إبراهيم، وليست سردا تاريخيا إخباريا، ليس القصص القرآنى روايات تاريخية بل مجرد حامل للماهيات أو وسائل للتعبير عن الدرس والعظة. ليس القصص وصفا لأحداث التاريخ بل مجرد بداية تاريخية من أجل التعبير عن الدرس المستفاد منها. ومن ثم لا يعتمد على القصص لتركيب الأحداث، ولا يؤخذ كنص تاريخى بل كنص أدبى تشريعى.

لقد قال القدماء إن الغاية من القصص رفع معنويات المسلمين الذين أحسوا بالدونية أمام أهل الكتاب الذين لديهم قصص وكما ورد فى التنزيل "نحن نقص عليك أحسن القصص". وهذه هى المناسبة التاريخية من أجل العظة والعبرة. كما أن الغاية للترويح عن النفس واستعمال القص للتاريخى للتخفيف من حدة الأوامر والنواهي، وبيان نشأتها وأسبابها. فهو نوع من التعليل التاريخى ورصد للتجارب الماضية. القصص إنكاء للوعى التاريخى للأمة، وربط لحاضرها بماضيها.

القرآن له واقع وإن لم يكن واقعا تاريخيا صرفا وإلا كان الألب تاريخا. وهى قضية الألب التاريخى، هل هو تاريخ سردى لم أدب إبداعى؟ الحدث التاريخى مجرد نموذج كما هو الحال فى أسباب النزول. المهم فيه هو الدرس المستفاد فى كل عصر كما يقول الفقهاء، عموم الحكم وخصوص السبب. وقد

(١) وهذه هى الدعوى الرئيسية للدكتور محمد أحمد خلف الله فى "القصص الفنى فى القرآن الكريم" وأيضاً سيد قطب فى "التصوير للفنى فى القرآن الكريم"، مشاهد القيامة فى القرآن الكريم.

عرض أرسطو هذه القضية فى مقدمة كتاب "الشعر" الصلة بين التاريخ والشعر واعتبر الشعر أقل صدقاً من التاريخ فالصدق مع النفس أضعف من الصدق مع الواقع. الشعر تخيل والتاريخ واقع. وهى نفس القضية التى تعرض لها القرآن فى آخر سورة الشعراء واعتبر الشعر غواية إن كان خيالا، وتاريخاً إن كان واقعاً، وعسلاً إن كان أخلاقاً. وأخيراً، تبرز قضية الصلة بين الشعر والقرآن فى الخاتمة وكأنها قضية محورية مع أنها قضية هامشية، لا تدخل فى صلب قضية الانتحال فى الشعر إلا على وجه المقابلة، إنكار الصحة التاريخية للشعر وإثباتها للقرآن. وهو حكم مجانى لا يدخل فى صميم دعوى الانتحال. ولا مجال للتخوف من انتحال الشعر على صحة القرآن ليس فقط لأن الشك مصدر اليقين بل لأنه لا صلة بين القضيتين. "ولمنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأسا. فحنن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن فى حاجة إلى الشعر الجاهلى لتصح عريته وتثبت ألفاظه. نخالفهم فى ذلك أشد الخلاف لأن أحدا لم ينكر عريته النبى فيما نعرف، ولأن أحدا لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه، تنلى عليهم آياته. وإذا لم ينكر أحد أن النبى عربى، وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه، فأى خوف على عريته القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلى أو هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين... أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط فى رواية القرآن وكتيبته ودرسه وتفسيره حتى أصبح أصدق نص عربى قديم يمكن الاعتماد عليه فى تدوين اللغة العربية وفهمها. وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا منها. فلها أشد إكباراً للقرآن وإجلاله وتقديمنا لنصوصه وإيماننا بعريته؟ ذلك الذى يراه وحده النص الصحيح الصادق الذى يستدل بعريته الناطقة على تلك العربية المشكوك فيها أم ذلك الذى يستدل على عريته القرآن بشعر كان يرويه وينتخله من غير احتياط ولا تحفظ، منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم الماجور ومنهم صاحب اللهو والعبث؟ وأن الوجه - إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عريته هذا الشعر لا بهذا الشعر على عريته القرآن" (١).

٤- إنتحال تاريخى أم إبداع حضارى ؟

وتبين أسباب الانتحال فى الشعر أن الانتحال ليس خروجاً على الصحة التاريخية عن قصد بدافع الكذب بل هو إبداع حضارى جماعى. ويعدد المؤلف أسباباً خمسة. ثلاثة عامة : السياسة، والدين، والشعبية، وإثنان خاصان : القصص والرواية. والعاملة تتعلق بنواحى الحضارة كلها وعند العرب وغيرهم، والخاصة

(١) المصدر السابق ص ٧٩.

تتعلق بالشعر العربي. ويبدو المنهج التاريخي في الأسباب العامة عن طريق التواصل بين الحضارات، والمنهج الفني الذوقي في الأسباب الخاصة مثل الدفاع عن الجاهلية الرقيقة المشاعر بالرغم من وأد البنات. وهي أسباب مازالت حتى الآن تتعلق بالمحرمات في الذهن العربي، الدين والسياسة بالإضافة إلى الجنس. ويبدو من الترتيب أهمية الأسباب العامة على الأسباب الخاصة، وربما أولوية الدين على السياسة، وأولوية السياسة على للشعبوية. فالعرب مازالوا أهل عصبية بعد النبوة. وهو ما لاحظته ابن خلدون من قبل. والمؤلف قد درسه من قبل في رسالته الأولى للدكتوراة في فرنسا. وأحيانا يتداخل الديني والمياسي على التبادل. فالديني يتحول إلى سياسي، والسياسي يتحول إلى ديني نظراً لصعوبة الفصل بين الدين والسياسة. فالعاملان الأساسيان هما السياسة والدين "وكثير الظن أن الشعر الذي يسمى جاهلياً مقسم بين السياسة والدين. ذهبت هذه بشرط منه، وذهب هذا بالشطر الآخر"^(١). فقد تحول الخلاف بين مكة والمدينة إلى خلاف سياسي بعد الإسلام بعد أن كان دينياً بين قريش والأنصار لدرجة أن قال البعض إن جبريل يؤيد حسان بن ثابت. ودخل الهجاء والمديح في المعركة. وعادت الضغائن إلى الظهور. اختلف المهاجرون من قريش، والأوس والخزرج من الأنصار على الخلافة. وأذغنت الأنصار، وعارض ذلك سعد بن عباد، ورفض مبايعة أبي بكر وعمر حتى اغتيل غيلة. قتله الجن فيما تزعم الرواة. وهنا يتحول التاريخ إلى أسطورة، والحدث إلى خيال، والمناسبة إلى إبداع، والصراع الأبدى بين الحق والباطل إلى ملحمة شعرية.

ويتم تناول الدين بمنظور علم تاريخ الأكيان المقارن أو أنثروبولوجيا الدين أو علم الاجتماع الديني. فالدين موضوع للعلوم الإنسانية. هو جزء من الفن الشعبي "الفولكلور". الدين الرسمي لا وجود له في الممارسة إلا من خلال الدين الشعبي مثل الدراسات عن الفولكلور في العهد القديم بعد أن تمت دراسة الكتب المقدسة باعتبارها فنونا شعبية وآداباً للشعوب، لا فرق فيها بين المقدس والذنيوي، الألهي والانسائي. الديني الرسمي في الممارسة هو الدين الشعبي الذي يؤمن به الناس الممزوج بالخرافات والايمان بالجن والعفاريت والأشباح.

كان الدين أحد أسباب الإنتحال لإثبات النبوة والوحي وصديق النبي أمام عامة الناس لإثبات أن علماء العرب وكهانتهم وأخبار اليهود ورجال النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة. وسيرة ابن هشام مملوءة بهذا الشعر المنتحل، وإثبات أن النبي كان منتظراً بوقت طويل. وإثبات أن الإسلام دين قديم ينتهي إلى دين إبراهيم يتم إنتحال الشعر. واستمر الإنتحال كسلاح

(١) للمصدر السابق ص ٧٩.

فى علم الطلاسم لاثبات آراء المعتزلة أو نقدها. فالشعر حياة العرب وسلاحهم. وتم استخدامه كما تم استخدام الدين دفاعا عن الفرق أو هجوما عليها.

وكان الخلاف السياسى يعتمد فى حله على القوة والسيف بعد أن كان دينيا يعتمد على الجدل والحجة. ثم تحول السلاح إلى الشعر كسند شرعى للموقف السياسى مثل للشاهد الدينى، فالشعر كان مصدرا للشرعية قبل الإسلام ثم أصبح القرآن بعد الإسلام.

والشعبوية أقرب إلى الجمع بين الدينى والسياسى. فقد حقد الفرس المغلوبون على العرب الغالبين. ونشأت المنافسة بين شعراء الأمويين والهاشميين والزبيريين. كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى. وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار. واستباح شعراء الموالى لأنفسهم هجو العرب، واسماعيل بن يسار الفخر بالفرس الذين كانوا يسيطرون على أجزاء من بلاد العرب قبل الإسلام. وأرسلوا جيشا لاحتلال اليمن وإخراج الأحباش. ثم أخضع العرب الفرس والروم. "أن الشعبوية فى مظهرها السياسى الأول قد حملت الفرس على لتتحال الأشعار والخبار، وأكرهت العرب على أن يلقوا الانتحال بمثلها"، "افتخر الموالى بأنهم أهل العلم والكلام والفلسفة تعويضا عن النقص. وظهرت الزندقة كأحد مظاهر الشعبوية، تفضيل النار على الطين، وإيليس على آدم. كما ظهر التقاخر بين منطق اليونان وسياسة فارس وعلم الهند. وكتب للجاحظ "كتاب العصا" فى "البيان والتبيين" يبين فضل العرب على الخطابة ويضيف ذلك إلى الجاهليين علاوة على معرفة العرب بالعلوم الحديثة. وظهرت حموة رد كل شئ إلى العرب فى أدبيات فضائل الشعوب كما هو الحال عند الجاحظ خاصة بعد إخضاع الفرس والروم، وظهور مفاخر العرب. فالانتحال هنا تعبير عن واقع وجدانى هو أفضلية العرب. كما أراد الموالى الذين يدرسون القرآن لغويا إثبات صحة ألفاظه ومعانيه. ولإثبات أن القرآن كتاب عربى "حرصوا على أن يستشهدوا فى كل كلمة من كلمات القرآن بشئ من شعر العرب، يثبت أن هذه الكلمة قرآنية عربية"^(١).

ويظهر الانتحال بسبب القصص كضرورة فنية. يلجأ القصاص إلى الانتحال الشعرى للتصوير الألبى وإدخال الحوار والتعبير عن عواطف الأبطال وانفعالاتهم المتضاربة فى القصص القرآنى فى علم التفسير فى أخبار الأمم البائدة مثل عاد وثمود بل وإلى آدم عندما رثى هابيل حين قتله أخوه قابيل. وأضيف الشعر إلى عاد وثمود اعتمادا على القرآن الذى يخبر بأن الله أهلك عاد وثمود، مناسية تاريخية للإبداع الفنى. ويذكر ابن اسحق شعر عاد وثمود وتبع وحمير. بل انتحل الشعر

(١) للمصدر السابق ص ٤٥.

الجن أيضا وليس الإنس وحده خاصة وأن القرآن تحدث في سورة الجن عن استراقهم السمع، واستماعهم للقرآن عن النبي، وتعجبهم منه، ولين قلوبهم له. كما أن قصة إبراهيم وإسماعيل وإسحق تثبت الصلة بين اليهود والعرب ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة دين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى^(١). فما يسمى حيلة هو حكم أخلاقي على عملية الإبداع الحضاري. وليست هناك حاجة إلى إثبات ذلك. فالعلاقة بينهما قائمة في شبه الجزيرة العربية. وجعل القصة تعبيرا عن المصالحة بين اليهود المستوطنين وبين العرب أصحاب البلاد بعد أن نشبت الحروب بين المستعمرين والمستعمرين كما يحدث الآن بين الصهيونية المستعمرين والفلسطينيين المستعمرين هو كشف عن الدافع السياسي وراء القصص. كما أثبت الإسلام الصلة بين اليهود والنصارى لتقوية نفسه أمام أعداء العرب مع أن اليهود والنصارى كانوا عربا كذلك. لم يكن خلاف قريش مع العرب وحدهم بل كان مع اليهود. فقد هاجر اليهود إلى اليمن. وأثرت الهجرة في الخصومة بين اليمن والحبيشة واضطهاد النصارى في نجران. وهي القصة المذكورة في القرآن. وقد كان كثير من القصص القرآني معروفا بعضه عند اليهود، وبعضه عند النصارى، وبعضه عند العرب. عظم اليهود والنصارى أسلافهم وخلقوا لهم مجدا. وانتحل شعراء اليهود والنصارى مثل السماأل وعدى بن زيد ما يفخرون به على العرب والمسلمين. وقد أثرت هذه المصالح العربية الخالصة على القرآن مثل القصص اليهودي والنصراني وشعر أمية ابن أبي الصلت كما لاحظ المستشرق هوار لدرجة أنه قيل إن آيات من القرآن تنسب إليه. وقد عادى المسلمين فسوه ولم ينقلوا عنه شعرا ولم ينتحلوا على لسانه شيئا. فالانتحال لا يعنى فقط الإضافة بل قد يعنى أيضا النسيان والحذف كما هو الحال في الحديث، النيوح والانتشار أو الصمت والنسيان. وقد قال فيه الرسول "آمن لسانه وكفر قلبه".

القصص كأحد أسباب الانتحال هو البعد الفنى في الإبداع الحضاري. كان القصاصون يتحدثون في مساجد الأمصار بتاريخ العرب وما يتصل به من نبوات وتفسير القرآن والحديث ورواية للسيرة والمغازي والفتوح بدرجة تأثير الخيال مثل الأدب الشعبي وأبطاله أبو زيد الهلالي والزنادي خليفة وسيف بن ذى يزن، تعبيرا عن روح الشعب. كان القصص يستمد قوته من القرآن، القصص اليهودي والنصراني، والقصص الفارسي والهندي. وكان القصاصون يطعمون قصبهم بالشعر في مواقف البطولة والحمية في الحوار أو التعبير الفردي أو المونولوج مما يؤثر في نفسية العامة خاصة لو كانت غير عربية. ولاهم الذوق الرفيع أو

(١) المصدر السابق ص ٢٩.

الإسفاف، فهذا حكم أخلاقي. فالغرض التأثير في السامعين ودغدغة مشاعر العامة. ولا فرق بين طبيعة وصناعة، فالإبداع على مستويات: ورصيد ذلك كله الوعي الحضاري الجماعي في أيام العرب وأيام للناس، حرب البسوس، وحرب داحس والغبراء.

وبالرغم من استعمال روية الشعر ألفاظ الرواية المعروفة في علم الحديث كما فصلها علم أصول الفقه: قال الشاعر، قال الأول، قال الآخر، قال رجل من بني فلان، قال أعرابي، إلا أن الرواية تكشف عن الانتحال فيها. ويتمثل الإبداع الحضاري في الرواية وانتحال الشعر. وقد كان الرواة إما من الموالى وإما من العرب. أشهرهم حماد الرواية زعيم أهل الكوفة، وخلف الأحمر زعيم أهل البصرة، والراوى ليس مجرد حافظ بل هو مبدع لأن الحفظ يختر في الذهن. وهو في نفس المواقف السياسية والاجتماعية، لا فرق في شعوره بين النقل والإبداع. بل قد يكون مجونهم وخلاعتهم عاملا مساعدا على الإبداع الحر. وإذا كانت الرواية وسيلة للكسب فإنه يكون دافعا على الانتحال. ليست قضية الانتحال قضية أخلاقية، كذب الراوى ومجون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث، وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يباهي النبي وتكره الأخلاق^(١). بل هو إبداع فني خالص يقوم على قياس الحاضر على الماضي أسوة بالقياس الفقهي على المستوى الحضاري. الإبداع قياس شعري كما أن الاجتهاد قياس فقهي. وإذا كان رواة لم تقصد مروءتهم، ولم يعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضا وانتحلوا فإن ذلك يدل على أن الانتحال ليس مشروطا بفساد الأخلاق^(٢).

والحقيقة أن النص الشعري أو غيره ما هو إلا حامل حضاري لإبداع جماعي. النص في البداية تاريخ، نواة لحقيقة تاريخية موضوعية مستقلة عن الوعي. وبعد قوله وسماعه يتحول إلى تجربة إنسانية وإلى حقيقة ذاتية قد تكون أكثر موضوعية من الموضوعية الأولى، موضوعية إنسانية في مقابل الموضوعية التاريخية. وإذا كانت نظرية المطابقة، وهي أسس الانتحال، قد قامت على النزعة التاريخية والمنهج التاريخي فإن القراءة تعتمد على علوم التأويل، إعادة كتابة النص. مات المؤلف عاش النص. النص نواة تاريخية تتمج حولها نصوص جديدة، ودلالات جديدة لكل عصر. النص شرفة، دولتر متداخلة، أعماق تراثية، النص - النواة قاعدتها.

(١) المصدر السابق ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ٥٩.

الدافع على الانتحال أو الغاية منه بالمعنى القديم الإبداع الحضارى بالمعنى الجديد والذي يهدف بدوره إلى ربط الحاضر بالماضى كنوع من للتأصيل وإعادة توظيف الماضى من أجل الحاضر، تجاوزا للزمان الذى قد يمتد إلى ألف علم، وأحيانا إلى عهد آدم. فلحاضر هو للذى يخلق للماضى، والبنية هى التى تصنع التاريخ. كما يهدف إلى استعمال القديم فى معارك الجديد كنوع من الشواهد النقلية وكما هو الحال فى وضع الحديث واستنفاذ الجاهلية لصالح الإسلام على عكس ما هو شائع من وصف ما قبل الإسلام بالجاهلية وما قبل الثورة المباركة بالعهد البائد. وتتكرر نفس تجارب الإبداع الحضارى. ولما كان الحاضر أساس فهم الماضى فإن معرفة الإبداع الحضارى الحاضر أساس معرفة الإبداع الحضارى الماضى. فالإسقاط ليس فقط من الذات إلى الموضوع بل أيضا من الحاضر إلى الماضى، وإعادة بناء الماضى باعتباره تجربة حاضرة، ووضع الماضى الميت فى الحاضر الحى كما يقول علماء التكويل Sitz Im Leben.

ومن المفيد وصف الانتحال طبقا لنظرية المطابقة فى حالة علم الحديث من أجل معرفة صحته التاريخية ثم الانتقال إلى نظرية الإبداع من أجل معرفة أسباب وضع الحديث وكيفية. للحديث الصحيح مصدر للأحكام مثل القرآن تنطبق عليه نظرية المطابقة. أما باقى العلوم الفلسفية والأدبية والتاريخية فتتطبق عليها نظرية الإبداع الحضارى. ويمكن عن طريق نظرية المطابقة معرفة الاسرائيليات فى علم التفسير، وهى قصص خرافية منتحلة تعطى المفسر رؤية تاريخية أدبية ومادة للتفسير والأدب المقارن. وقد وضعت قواعد العلوم من أجل ضبطها وإيجاد ميزان التبادل بين المطابقة للتاريخية والإبداع الحضارى. ولم يقتصر التفتين على اللغة وحدها بل امتد إلى الشعر بوضع علم العروض، والحديث بوضع علم مصطلح الحديث، والفقه بوضع علم أصول الفقه.

ولم يكن الإبداع الحضارى خاصا بالحضارة الإسلامية وحدها بل كان عند كل الشعوب عند اليونان والرومان. ولم يكن خاصا بالأدب وحدها بل وقع أيضا فى الكتب المقدسة فى العهدين القديم والجديد. لا يعنى الانتحال فى هذه الحالة الكذب بل الإكمال والإضافة، فإذا كان أرسطو هو المعلم الأول فليس من المعقول أن يترك العالم بلا وصية. ومن هنا أتت وصاياه إلى الإسكندر. وليس من المعقول أن يتكون مذهب من منطق وطبيعية دون الهيات، والهيأت إشرافية تليق بالمقام. فسببت إليه أجزاء من تاسوعات أفلاطون لإكمال المذهب. وإذا كان سقراط أحكم البشر فليس من المعقول ألا يترك وصية أثناء تجرعه السم بين تلاميذه فنسب إليه كتاب التفاحة. وإذا كان جالينوس أفضل المتقدمين والمتأخرين فليس من المعقول ألا

يكمل طبه بالأخلاق، والطب الجسدى بالطب الروحانى. الانتحال هنا إبداع حضارى، إضافة المحدثين إلى القدماء لإكمالهم.

٥- بعض قوانين الإبداع الحضارى

إذا كان الوضع للشعر أو لغيره ليس مجرد انتحال يقوم على نظرية المطابقة بل هو إبداع حضارى، فردى أو جماعى يقوم على نظرية التأويل، فإن ما يسمى الشعر الجاهلى إنما يعبر بحق، طبقاً للتأويل، عن حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أكثر مما يعبر عن حياة الجاهليين لأنه تعبير عن الحاضر إعتدالاً على الماضى لتجاوز المسافة الزمنية بين الاثنين، للجديد من خلال القديم، والقديم من خلال الجديد، كالجنود والأوراق. ليست القضية إذن زعماً بل هو إبداع حضارى معروف عند كل الشعوب وفى كل إبداع ذهنى، فى الألب والتاريخ والفلسفة والحديث والتفسير.

إنما السؤال، كيف يتم هذا الإبداع ؟ هل هو إبداع فردى من شاعر فردى أو هو إبداع جماعى من شعور جمعى؟ هل يمكن وضع بعض قوانين الإبداع الحضارى إجتهداً واستقراء على الشعر المنتحل المنسوب إلى شعراء الجاهلية ؟ يلجأ المؤلف إلى تحكيم الذوق الفنى لإثبات الخلاف بين ذوق القدماء وذوق المحدثين. وهو مقياس فردى يختلف فيه الشعراء والنقاد على السواء. فإثبات صحة الشعر أو كذبه فى التاريخ يحتاج إلى مناهج تاريخية بما فى ذلك تاريخ اللغة قبل تحكيم الذوق الفنى للمؤرخ والنقاد. كما يحتاج إلى معرفة عمليات الإبداع الفنى الجماعى ودور الخيال الجمعى من أجل رصد بعض قوانينها من استقراء الشعر المنتحل المنسوب إلى شعراء الجاهلية. لذلك يمكن إعادة قراءة شعراء الجاهلية لمعرفة كيفية الانتقال من التاريخ إلى الإبداع، ومن الواقع إلى المثال، ومن الحدث إلى الصورة، ومن الجنود إلى الأوراق، ومن النواة إلى الثمار. فامرو القيس هو أقدم الشعراء. لذلك نسب إليه للكثير من الشعر. الأقدم أكثر سلطة، والأكثر قدرة على حمل الجديد. كما أنه الأعظم والأفضل. عاش قبله عديد من الشعراء ولم ينسب اليهم شئ بحجة قدم العهد وتقدم الزمن. ولاخلاف فى نشأته وقبيلته، من قبيلة كندة من قحطان. النواة التاريخية لا خلاف عليها، قد ينشأ خلاف على أبيه وأمه يعمل فيه الخيال على نواة التاريخ. لم يكن له ذكور بل أنثى واحدة حتى يتفرد بالرجولة. إسمه حنظل بن حجر، وكنيته امرؤ القيس أو أبو وهب أو أبو الحارث. وللأسماء دلالاتها الاشتقاقية ويمكن منها معرفة بدايات الإبداع على النواة. ولقبه الملك الضليل إلقاء من اضطهاد بنى امية، وذو الجروح. وأمه فاطمة بنت ربيعة أخت للمهلل وكليب. فالشعراء أنساب كالألوهة والأنبياء. والاتفاق بين كثرة من الرواة على شئ تدل على القرب من نواة التاريخ كما هو الحال فى التواتر فى علم

مصطلح الحديث، وإن كان قد يعنى أيضا إتفاق الخيال الجمعى ووحدة الطبيعة البشرية.

شاعت الأساطير حوله فى عصر متأخر بعد أن قام الخيال الجمعى بصياغتها. فالزمان ضرورى لاختصار النواة فى الشعور، وإعادة التعبير عنها بالخيال. لم ينشأ فى العصر الجاهلى بل بعد أن أخذت قبيلة كندة مكانتها فى الإسلام وارتدادها فى عصر أبى بكر بقيادة الأشعث بن قيس وتوابعه بقتل الإبل فى المدينة وإطعام الناس وليمة لعمره مع أخت أبى بكر. وحارب أيام عثمان، وظهر عليها. واستمر نضال الأمرة أيام الأمويين. فالشاعر من سلول أسرة مناضلة، تائبة ثائرة، فى قلب الحياة وليست على هامشها.

طالب امرؤ القيس بالثأر لأبيه على عادة العرب. وتنتقل بين القبائل مما يعطى مناسبة لانتحال الشعر منافسة بينها. ثم لجأ إلى القيصر مستعينا به طبقا لنموذج عبد الرحمن بن الأشعث. فلخيال قد يكون إبداعا صرفا وقد يكون تقليداً لنموذج سابق. كما أن الشاعر فى حاجة إلى انفعال صادق هو الثأر، وفى حاجة إلى عدو، قاتل أبيه، وحليف القبائل إلى أبعد حد ومكان فى الأرض مثل قيصر والقسطنطينية أى إلى الشيطان نفسه. وحبه لبنة القيصر مناسبة لالتقاء الشعر الغنائى، فالحب قرين الغرومية والبطولة^(١). ووصف اللهو مع المذاري ليس فحشا أو انتحالا من الفرزدق بالضرورة بل من مقتضيات الإبداع، الحب، والجنس، والغزل، تخفيفا على السامعين كما هو الحال فى أى عمل أدبى قصة أو رواية أو مسرحية أو شعر أو سينما. كذلك وصف امرؤ القيس لخيلته ربما تم بعد أن شق عمر بن أبى ربيعة الطريق ووضع للنموذج. بل إن الموضوعات التى أبدع فيها امرؤ القيس مثل وصف للخيل يمكن الإبداع عليها بإبداع آخر. ولا يعمل الخيال فى النواة على نسق واحد. فبعض جوانب النواة يساعد على الخيال والبعض الآخر لا يساعد قريحة الشعراء، ومنها مقتل خاله كليب حتى لا يراحم مقتل أبيه.

والنواة قصيدتان : الأولى فقا نبك من ذكرى حبيب ومنزل،

والثانية ألا أنعم صباحا ليها لطلال البلى

لا يهم الشك فى القصة واللغة والنمب والرحلة والشعر بل ببلان كيفية انتقال من نواة للتاريخ إلى الإبداع الجمعى. ليست القضية كذبا واختلافا بل اختصار النواة فى الوعى الجمعى. فهو يمنى وشعره قرشى. لا فرق بين لغته ولغة القرآن لفظا

(١) وهذا ما ضاه السادات أيضا فى خطبه فى مجلس الشعب فى مناسبة جيلة هى عيد الأضحي فى نوفمبر سنة ١٩٧٩ وإعلان استعداده للذهاب إلى أقصى الأرض بحثا عن السلام فكانت زيارة القدس بهذا الأخراج المسرحى.

وإعرايا. والمبدع لا يهيم الزمان والتاريخ بل يهيم الإبداع الخالص. ولا يهيم نسق القصيدة ووحدة الموضوع واللغة والتصوير والنسق بل الإبداع ثم تراكم الإبداع بحيث يصبح امرؤ القيس موضوعا حضاريا حاملا لدلالات متعددة عبر التاريخ. والاختلاف اللغوي في رواية القصيدة طبيعي لأن الإبداع يكون على النواة الأولى ثم يكون على الإبداع لثاني للتحسين والإضافة. وهو ما لم يدركه الاستشراق الذي يعمل في إطار نظرية المطابقة التي أفرزتها الوضعية في القرن الماضي. لافرق إذن في القصيدة بين الأصل والفرع، بين النواة والثمرة، بين الجذور والأوراق، بين النقل والإبداع.

وما يقال في امرؤ القيس يقال في علقمة وعبيد بن الأبرص. فعلقمة يمدح امرؤ القيس بالرغم مما بينهما من مسافة كبيرة. فالإبداع الحضاري يضع كل الشعراء في زمان واحد ومكان واحد كآلهة الأولمب.

وعبيد بن الأبرص من أصحاب الخوارق والكرامات، صديق للجن والسماء. مات قتيلًا، فالنار تحرق من شعلتها. شيطانه هيب على وزن عبيد. لذلك قيل "لولا هيب ما كان عبيد". والجن والإنسان على التقابل في القرآن نموذج الإبداع. ولكل فريق أمة ورسول تثبت وحدانية الله وعلمه مما يدل على أن شعره موضوع بعد الإسلام. كما تكشف بعض قصائده عن التنافس بين العصبية اليمانية والعصبية للمضرية. وقد عرف المؤلف النواة التي ينسج الخيال حولها كالشرفة "إن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر وإن الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئًا ولا تنتفي شيئًا بالقياس إلى العصر الجاهلي لا تستثنى من ذلك الاقصيتين لعلقمة"^(١).

وعمر بن قميئة هو الشاعر الضائع كما أن امرؤ القيس هو الملك الضليل الذي أصبح نموذجًا ينسج الخيال طبقًا له صورًا لباقي الشعراء، قياسًا ابداعيًا للفرع على الأصل. عمر طويلا مثل يوحنا صاحب الانجيل الرابع كما أن امرؤ القيس أقدم الشعراء. فطول العمر مثل قدم العهد، كلاهما نموذجان في الزمان. ويتداخل الشعراء إذ لا يهم المبدع بل الإبداع. ونظرا للقراءة النموذجية بين الشاعرين فقد فرضت نفسها على التاريخ وخلقت حدثًا. فالتركيز على الوعي يخلق موضوعه. والخيال يتحول إلى واقع من شدته. فقد تقابل الشاعران، الأصل والفرع، في أواخر حياة امرؤ القيس. وتاريخ حياة عمرو بن قميئة تمت صياغته على نموذج محمد ونموذج يوسف في نموذج واحد. فقد توفي أبوه وهو طفل، وكفله عمه مثل محمد.

(١) للمصدر السابق ص ٦٩.

وكان جميلاً، راويته امرأة عمه عن نفسه مثل يوسف من أجل أنساح المجال للتعبير عن عواطف اليتيم والحرمان وعواطف الحب والعشق.

والمهلهل ابن أبي ربيعة تربطه القرابة والمصير بامرؤ القيس الشاعر النموذج، فحل للشعراء وأقنمهم. الإطار للتاريخي له حرب البسوس، إشتداد التنافس بين ربيعة ومضر، خصومة بكر وتغلب، عدنان وقحطان ثنائية متعارضة لاتساع المجال لبداية المأساة ولابداع الخيال كما هو الحال في الأعمال الدرامية. "مضر إذن حديث العرب بعد الإسلام، ولربيعه قد يم العرب قبل الإسلام"^(١). سمي مهلهلاً لاختلاط الشعر وتبرير الإبداع الجماعي. وتفاوت الشعر بين القوة والضعف لأنه ليس من صنع خيال فردى ولحد أو عصر واحد. فالشعر تركيب بين الزمان والمكان والأشخاص في زمان واحد ومكان واحد وشخص واحد.

وجليلة امرأة أخيه رثت كليلاً، شاعرة مثل شاعرتين، الخنساء وليلى الأخيلية. والمرأة الشاعرة من صنع الخيال الشعبي في كل الأدب، تنفرد بالبطولة في مقابل الرجل الشاعر كالمنشد الذي يروى بطولة المرأة والداعية الذي يذكر من على المنبر "أصابت امرأة وأخطأ عمر".

وعمر بن كلثوم تغلبى، ورث القوة من جده المهلهل، فالبطولة وراثة، والشعر نسب وسلالة كما هو الحال في سلسلة الأنبياء للمسيح ومحمد كما يرونها الرواة. تحول بسرعة إلى مجموعة من الأساطير. لما ولد للمهلهل ليلى أمر بوأها فأخفتها أمها. ورثت في المنام أنها ستلد ابناً سيكون له شأن، ففعل عنها. ثم تزوجت كلثوما حتى ولد عمرو والذي ساد قومه ولم يبلغ من العمر خمسة عشر عاماً طبقاً لنموذج القصص الديني حول موسى وأمه وعيسى وأمه. فهو شخصية تاريخية كنواة تحولت إلى بطولة وأساطير كثرار. قتل ملكاً من ملوك الحيرة، عمرو بن هند، بعد أن بغى وأثبأ عليه بسيفه في رقبته في حركة بطولة مسرحية، فخرا للعرب.

إذا بلغ الرضيع لنا فطاماً تخر له الجبابر ساجدينا

وتدل رقة اللفظ في شعره على الإبداع الشعري ورقة شاعر أهل المدينة، فقرة العضل تعاقبها رقة المشاعر حتى يجمع الشاعر بين القوة الجسمية والرقة القلبية.

والحارث بن حلزة لسان بكر ومحاميها، والمدافع عنها ضد الملك الباغي عمرو بن هند. فليست بكر أقل من تغلب في مواجهة البغاة. وبالرغم من مصالحة الملك بينهما إلا أنه أخذ الرهائن منهما. وتعرضت رهائن تغلب لبعض الشر،

(١) للمصدر السابق ص ٧١.

وتجنبت على بكر، وطالبت بدية. ولما أراد الملك المصالحة ومال إلى تغلب أشد الحارث فأعجب به الملك وحكم لبكر. فالتشعر أصدق من السيف. أما تنسيق الألفاظ وتحسين العبارة فلأن التشعر لم يكن ارتجالاً بل نظاماً مقصوداً من آثار التنافس بين القبيلتين في الإسلام وليس في الجاهلية.

وطرفة بن العبد شاعر ربيعة جمعته وخاله المثلث أسطورة واحدة. فقد هجبا عمرو بن هند. فأحرق عليهما. ثم وفدا عليه وتلقاهما لقاء حسناً. ثم شك في الأمر، وعرفا أنه يريد قتلهما. ففر المثلث إلى الشام بينما فر طرفة إلى البحرين فهلك. وهو تقابل بين الظاهر والباطن عند الملك، والشمال والجنوب في النجاة والهلاك، ثنائيات الدراما، وباعث الخيال، ومحرك الانفعال. لم يتجاوز طرفة العشرين أو السابعة والعشرين، نبوغ مع صغر السن، نموذج على بى أبى طالب. قوى الشخصية، مذهب الحياة، واللهو واللذة، لا يؤمن بشئ، ولا يطمع في حياة بعد الموت. يتميز بالاعتدال والصنق. وضعه الشعر في الإسلام تخليداً لمآثر بكر، نموذج شعراء الصعاليك.

والمثلث خال طرفه مما يدل على القرابة والاتصال بين الأبطال الشعراء مثل سلالة الأنبياء والقادة، بالقطرة والورثة. مصيره متقابل مع مصير طرفة، نجاة وهلاك، شمال وجنوب. شعره مثل شعر ربيعة، رقة وإسفافاً، مصنوع لحفظ الأمثال والأخبار في الوعي الجمعي. وتدل ثنائيات الشعراء على الإبداع الجماعي على التقابل.

ومن استقرار حياة الشعراء العشرة وشعرهم يمكن وضع القوانين الثمانية الآتية للإبداع الحضاري :

١- تقليد النموذج. يبدأ تقليد القدماء، ثم الإبداع من روح العصر وذوقه حتى يمتد التقليد إلى الجنود وفي نفس الوقت يخاطب أدواق المحدثين. فالإبداع الحضاري ربط بين الماضي والحاضر، بين الجنود والأوراق. ويتم الإبداع طبقاً لنموذج شعري مثل امرؤ القيس لباقي الشعراء مثل عمرو بن قميئة أو ديني مثل عمرو بن قميئة ونموذج محمد ويوسف وعمرو بن كلثوم بناءً على نموذج موسى وأمه عيسى وأمه لو سيسى مثل صباغة امرؤ القيس طبقاً لنموذج عبد الرحمن بن الأشعث.

٢- الأقدم والنواة. فالشاعر يغوص في الزمن القديم مثل امرؤ القيس وهو الأعظم والأفضل والمنفرد بالذكورة، وله لبنة واحدة، متفردة بالأكوثة. والنواة هو الحد الأدنى التاريخي الذي لا خلاف عليه مثل نمائته وقبيلته.

٣- دلالة الأسماء والألقاب والنشأة والقرابة. فامرؤ القيس الملك الضليل لتجواله، وذو الجروح لحروبه، ابن أبى ربيعة المهلهل نظراً لاختلاط شعره، وعمرو بن

قيمة الضائع لضباغه. وعمرو بن قميئة مرتبط بعلاقة القرابة مع امرؤ القيس. وردت عمرو بن كلثوم القوة من جده للمهلهل، والمتلمس خال طرفة.

٤- الانفعالات والأحلاف. والانفعالات مثل الثأر والعدل والتنافس واستباح شعراء للموالى لأنفسهم هجو العرب، وإسماعيل بن يسار والفخر والحب. فامرؤ القيس يطالب بشار أبيه. والحارث ابن حنزة يشور من ظلم الملك حبا في العدل، والمهلهل يبرز التنافس بين بكر وتغلب. وعمرو بن كلثوم يفخر بتغلب. وامرؤ القيس يصف العذاري ويمدح خليلته. والأحلاف في مقابل الأعداء. فامرؤ القيس يتحدث عن حليف عند قيصر، وطرفة بن العبد وخاله المتلمس يهجون عمرو بن هند فيعاديهما.

٥- تجاوز الزمان والمكان وإجراء المعجزات. فالإبداع ربط بين الماضي والحاضر وتجاوز التاريخ، الجامع للزمان والمكان إلى البنية أو بلغة المحدثين الانتقال من المتواليبة الزمانية Diachronism إلى المعية الزمانية Synchronism. فعلقة يمدح امرؤ القيس بالرغم مما بينهما من مسافة زمنية. وعبيد بن الأبرص من أصحاب الخوارق والكرامات وصديق للجن والسماء. شياطنه هيب.

٦- البطولة المبكرة، وتحقيق النبوءة، والظاهر والباطن. فطرفة لم يتجاوز العشرين أو السادسة والعشرين، وعمرو بن كلثوم ساد قومه وعمره خمسة عشر عاما وعمرو بن كلثوم ولد بناء على نبوءة. وطرفة بن العبد وخاله المتلمس يمثلان ثنائية النجاة والهلاك.

٧- المرأة والصعلوك. يفرض الخيال الشعبي للشاعر للمرأة في مقابل الرجل مثل جليلة بعد الخنساء وليلى الأخيلية، والصعلوك في مقابل الملك مثل طرفة بن العبد.

٨- الإطار التاريخي والموقع الجغرافي. فالدراما الشعرية في حاجة إلى زمان ومكان بالرغم من تجاوزهما في البنية. فامرؤ القيس يذهب إلى القسطنطينية وأقدم الشعراء كانوا يمتنين أو ربيعين. تعيش قبائلهم في نجد والعراق والجزيرة من مناطق متصلة بالفرس التي هاجر إليها العرب من عدنان وقحطان. وقد أدى هذا الانتشار الجغرافي إلى اتصال ثقافي كان لمأس الإبداع الشعري.

هذه مجرد إجهادات لوضع بعض القوانين للإبداع الحضاري تحتاج إلى مزيد من الدقة والأحكام وإعادة بنائها على الأسس النفسية والاجتماعية للإبداع الفني. فقد يكون الانتحال أعلى درجة في الإبداع.

(٣)

العقل والإصلاح

تحية فى الذكرى العشرين

(محمود قاسم ١٩١٣ - ١٩٧٣)^(١)

١- الأستاذ العميد

الحوار بين الأجيال يصنع للتاريخ. فلا تاريخ لأجيال لا تتحاور، لا يصب الجيل السابق فى الجيل اللاحق، ولا يطور الجيل اللاحق الجيل السابق. لقد نشأت الأفلاطونية من حوارها مع سقراط إيجابيا. وبدأ أرسطو من حوارها مع أفلاطون سلبا. ولما كانت عظمة إسبينوزا فى رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكرت، وكانت عظمة هيجل فى قلب اليسار الهيجلى له رأسا على عقب تكون علاقة السلب فى حوار الأجيال أكثر إيجابيا من علاقة الإيجاب. فالسلب فى حقيقته إيجاب. والإيجاب فى حقيقته سلب. لقد نشأت المسيحية من حوارها من اليهودية سلبا، ونشأ الإسلام فى حوارها مع اليهودية والمسيحية سلبا ومع إبراهيم والحنيفية إيجابا. جدل الإيجاب والسلب هو التواصل والانقطاع، الهوية والاختلاف. وهو الذى يحكم منطق الحوار بين الأجيال.

لقد عرفت الأستاذ العميد الذى رحل عنا منذ عقدين من الزمان، وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الأدب جامعة القاهرة (١٩٥٢ - ١٩٥٦) ونحن نسمع عنه من أستاذتنا، يوجهونا نحو كتبه. وتكونت فى أذهاننا صورة منه، للرشد العقلانى، المدافع عن الفيلسوف المفترى عليه كما كتب أحد المؤرخين من قبل عن إسماعيل المفترى عليه. كنا نبحت عن كتابه هذا فلا نجده دون أن نعلم أن الحضارة تخلق إبداعا، وأن الفكرة تصنع رجالاً، وأن التيار ينتحل كتابا ينسب إلى صاحبه فكرا وإن لم يكن هو مؤلفه تاريخيا. تلك هى المنتحلات فى الإنجيل والتوراة، وعند أفلاطون وأرسطو، وعند كل مبدع إنسانى فى التاريخ تحولته الحضارة إلى مثل. كان أستاذتنا معتكبين فى العقلانية، والأستاذ العميد، كما بدا لنا من خلال الحديث عنه فى القسم "متطرفا" فيها. كانوا أساتذة، مفكرين، وكان هو صاحب قضية ومعتقد. كانوا مجرد متأملين وكان هو صاحب "أينولوجية". كانوا علماء وكان هو داعية. وكان القلب يحدثنا بأن أساتذتنا بارنو المزاج، متنازلون عن حقوقهم وحقوق

(١) محمود قاسم، الإنسان والفيلسوف، كتاب تنكرى، شراف د. حامد طاهر مكتبة الانجلو المصرية،

القاهرة ١٩٩٣ ص ١٩٩ - ٢٢٤.

لوطاتهم. وكان هو حاد المزاج يدافع عن حقه وحق الأمة. لم يكن العقل وحده هو الذى يجمع بين الفلاسفة بل أيضا الإصلاح، العلم والوطن، النظر والعمل، النقل والإبداع، الفكر والالتزام. كانت شهرته تصل إلينا، صورة بناها لنا أساتذتنا وزملاؤه. قنراه وخشينا، عظمناه ورهبناه. كان البعيد القريب، الخفى المرئى، الغائب الحاضر مع أن "دار العلوم" كانت فى ذلك الوقت على الضفة الأخرى من النهر، بعد عبور كوبرى عباس الذى ورثه كبرى الجامعة.

ثم تفرقت بنا السبل والأيام. فبعد عقد آخر من لزمان (١٩٥٦ - ١٩٦٦) عرفته عن قرب^(١). أصبح البعيد قريبا، والخفى مرئيا، والغائب حاضرا. رأيت الأستاذ العميد فى "دار العلوم". ذهبته إليه لأفاته فى إحياء الجمعية الفلسفية المصرية. وكان أحد أعضائها المؤسسين فى الأربعينات. أخبرنى بالمسلة التى يصدرها "مسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية" وأنه على أتم استعداد لاستئنافها معى ومعى عديد من المدرسين للشبان^(٢). وكنت قد بدأت إعداد "مأذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط". ولما قرأه عرفنى بأحد المعيدين الشبان لأصلاح الأسلوب العربى، فقد كنت أول محاولة لى فى التاليف والترجمة^(٣). فقام بدوره خير قيام، نموذجاً فى العمل الجماعى الذى يشرف عليه ويوجهه الأستاذ العميد. وفى إحدى زيارات على سامى للنشر إلى دار العلوم لمناقشة إحدى الرسائل اقترح أن أنشرها لديه بالإسكندرية فى "دار الكتب الجامعية". واقترح نفس الشئ على محمد كمال جعفر فى بكورة أعماله "فى الفلسفة والأخلاق". وأصر على أن نأخذ جزءاً من حقوقنا ما دما سلمنا المخطوط. وفرحنا بذلك خاصة وأنه كان بمثابة ثلاثة أضعاف مرتبنا الشهري^(٤). كانت الزيارة والمناقشة مهرجانا فلسفيا بجامعة القاهرة. يستقبله المدرسون للشبان والمدرسون المساعدون والمعيدون والطلاب بمحطة مصر فى الديزل القلام العاشرة صباحا. ويصحبونه فى موكب مهيب إلى دار العلوم. وبعد المناقشة يذهب الركب بعد أن يزداد من جمهور المستمعين إلى الحسين لتناول الغداء على مأدته، وينفق أضعاف ما تعطيه الجامعة له فى ذلك اليوم. كنا سعداء بالجامعة، وبتراث مصطفى عبد الرزاق الذى من هذه السنة، الأستاذ صاحب المدرسة الذى يرعى طلابه كما يرعى الأب أبناءه. وكنا نسمع

(١) عرفت فى نفس الوقت على سامى النشر أثناء مؤتمر المبعوثين فى الإسكندرية فى أغسطس ١٩٦٦، وبعد الرحمن بدوى فى عين شمس وكان فى طريقه إلى الكويت. أما أبو ريدة والأهوانى ومحمد مصطفى حلمى فقد تكلمت عليهم فى سنوات الدراسة بالجامعة، أبو ريدة فى ثلاثية، (علم الكلام)، والأهوانى فى الثالثة (الفلسفة)، ومحمد مصطفى حلمى فى الرباعية (التصوف).

(٢) كان قد رجع قبلى من إنجلترا المرحوم محمد كمال جعفر ولم يكن قد نشر شيئا من قبل.

(٣) وكان هو حامد طاهر الذى أصبح أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية دار العلوم ثم عييدا حتى الآن.

(٤) كن مرتبنا اثنين وثلاثين جنيها فى ذلك الوقت.

تحيته للمدرسين الشبان من على المنصة لثناء المناقشة، وهم جالسون بين الحضور، فترتفع المعنويات بعد الإشادة بنا بالرغم من أننا لن نكون بجانبه قبل عشر سنوات، أساتذة كاملين.

كنا نتحدث مع الأستاذ العميد في شئون الفلسفة الإسلامية، والجامعة والأساتذة، وما ألم بالوطن من حدث أليم بعد هزيمة ١٩٦٧. أسأله عن رأيه في بعض المؤلفات الصادرة حديثاً فيجيب بأنه سيقروها في حينها عندما يحين وقت ترقية الأستاذ، عند ما يقرأ أعماله كلها ويقيمها. كان يقرأ أعمال بعض الزملاء وسأله عن رأيه وتقييمه فأجاب : "قال فلان، قال علان، لا أكثر". أدرت حينئذ عيوب النقل عن الآخرين دون الدراسة والتحقيق، دون الأصالة والإبداع.

كان يأخذني بعريته أحياناً إلى دار العلوم إلى الجامعة وهو في طريقه إلى منزله . وكان يسكن في ميدان نادى أعضاء هيئة التدريس بالقلي. كنا نستدعي ذكريات أيام الدراسة في فرنسا، هو في أولخر الثلاثينات حتى منتصف الأربعينات وأنا بعده بحوالي عشرين عاماً من منتصف الخمسينات حتى منتصف الستينيات. أيام التكوين التي لا تنسى، حيث الأساتذة والمدارس الفلسفية والاتجاهات الفكرية، حيث المحاضرات والمنتديات والمكتبات، وحيث حياة الفن والعشق والإبداع بلا خوف من تقاليد أو رهبة من حرمات. كنا نتحدث في الحياة، فكرها بالنهار وعشقها بالليل، كما كنت أسمع من قبل حديث الأخوان "فرسان بالنهار، رهبان بالليل". أراد أن يدعوني إلى الغداء ذات مرة في منزله، كما يفعل الأب، وكنت على موعد في الجامعة وربما مع العلم ولم أدر أيهما أختار؟ اخترت الجامعة لأني كنت أعشقها. كنت في ذلك الوقت روحاً وعقلاً. ولم أكن أعرف لى طريقاً سواء. كنت مغرماً في المثالية أيماً إغراقاً وكأني لا بدن لى. كنت قلقاً على مشروع "الثراث والتجديد"، فأين لى بالاستقرار؟ وكيف أوفى بمتطلبات البدن ومرتبى لا يكفى إلا إشراء بعض الكتب؟ فأين لى في غير الفكر طريق؟ كانت صحبة الأستاذ العميد الدائمة تنفعنى إلى القبول، ورغبى في إكمال نفسى تمنعنى من ذلك. كنت أذهب إلى دار العلوم بالمنيرة، أتعرف على أساتذتها الكبار ومدرسيها ومعيديها الشبان، وعلى طلبتها وطاباتها بين السفور والحجاب. فقد بدأ السفور يقل والحجاب يزداد بعد هزيمة ١٩٦٧. كنت أشعر بالراحة في دار على مبارك وتمثاله يتوسط الفناء، دار رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب وإبراهيم بيومى مذكور، بطرازها الأنجليزى الخشبي، وفنائها الواسع، وردحاتها الطويلة وتوسطها القاهرة. ثم عشتُ لهزيمة فكاراً. وبدأت في إعادة بناء روح الأمة، وتصحيح علاقة الأنا بالآخر، إعادة بناء الأنا وتحجيم الآخر. كان الأستاذ العميد يخبرنى أن ما أفعله أنا في الثقافة العامة ومع رجل

الشارع بفعله هو فى مجلس الجامعة، فأنا شيخ مع الشبان فى الطريق العام، وهو شاب مع الشيوخ فى مجلس الجامعة^(١).

وبعد صرخات عدة فى الفكر المعاصر" و"الكاتب" و"المجلة" و"تراث الإنسانية" بالقاهرة و"الأداب" ببيروت ضجت الجامعة منى، ووضعتنى السلطات فى القائمة السوداء. أثرت الجامعة أن أرحل مؤقتاً حتى تهدأ العواصف أو أهدأ أنا من إثارة الزوابع. فغادرت فى سبتمبر ١٩٧١ أسنذا زائراً بجامعة تمبل بمدينة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية للعمل مع إسماعيل الفاروقى هناك. ذهبت إلى وداع الأستاذ العميد. وكان الوداع الأول والأخير^(٢).

٢- الرشد العقلى

يمكن تصنيف أعمال الأستاذ العميد إلى ثلاث مجموعات : المؤلفات، والتحقيقات، والترجمات. وكما ظهرت شخصية الأستاذ العميد من الذكريات تظهر عدة شخصيات أخرى من الأعمال: الرشد العقلى، والصوفى الذوقى، والمنطقى المنهجي، والمصلح الدنى من المؤلفات، والمعتزلى القليوبى من التحقيقات، والاجتماعى الوضى من الترجمات، وبلغتنا يمكن القول إن المؤلفات تصب فى جبهتنا الأولى، موقفنا من التراث القديم، والترجمات تصب فى جبهتنا الثانية، الموقف من التراث الغربى، والإصلاحات من المؤلفات تصب فى جبهتنا الثالثة، موقفنا من الواقع أو نظرية للتفسير.

وتظهر شخصية الرشد العقلى منذ رسالته الكبرى لدكتوراة الدولة "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى" التى قدمها إلى السربون فى ١٩٤٥ ولتى قام بترجمتها إلى العربية بعد عودته إلى أرض الوطن^(٣). يدافع عن ابن رشد ضد تحريف الشراح اللاتين له وجعله أفلاطونياً أفلوطينياً يقول بالفيس، أو مادياً يقول بفناء النفس، أو يقدم العالم، أو ملحدًا ينكر

(١) وقد صدرت هذه المحاولات بعد ذلك فى "غضايا معاصرة" (جزءان) ١- فى فكرنا المعاصر ٢- فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) لم يقبل الأستاذ العميد الإغارات، وقد كانت متوارة بعد مسلسل نشأة الجامعات العربية ولكنه أثر عدم ترك جامعتهم وطلابه وقاره.

(٣) محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى، الطبعة الثانية، سلسلة فى الدراسات الفلسفية الأخلاقية الإجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

- La Théorie de La connaissance d'Averroès et son interprétation chez Saint Thomas d'Acquin.

ويصعب معرفة سنوات للطبعات الأولى لمؤلفات الأستاذ العميد. فمعظمها تبدأ بالطبعات الثلاثة والرابعة فى الستينيات، وبالتالي يصعب عرضها وترتيبها زمنياً لمعرفة تطوره الفكرى وتطور اهتماماته وتنوع موضوعاته. وبعض الطبقات الأولى خلو من سنوات النشر.

الله والوحي أو يقول بحقيقتين : للدين والفلسفة. الرسالة كلها مكتوبة ضد الأخطاء الشائعة لدى المستشرقين والباحثين من أجل أخراج ابن رشد عن التراث الأرسطي والإسلامي وحصاره. وبالتالي إخراجاه من كونه مصدرا من مصادر النهضة الأوروبية الحديثة . أرجع الرشدى العقلاني ابن رشد إلى حظيرة الإيمان. وأعاد الفقيه أبا الوليد إلى تراثه الإسلامي الذي خرج منه . لين رشد هو الأرسطي الصحيح الذي فهم أرسطو كما هو عليه دون تحريف الشراح الأفلاطونيين. فكما صحح ابن رشد فهم الشراح لأرسطو كذلك صحح الرشدى العقلاني فهم الشراح اللاتين والمستشرقين المحدثين لابن رشد. للمعرفة لديه تجريد صاعد من الحس إلى العقل وليست هابطة من العقل للفعال إلى القلب بالرغم من نظرية الاتصال. والعالم لديه في خلق مستمر موجود في لا زمان وبالتالي فهو قديم ومخلوق في الزمان، وبالتالي فهو حادث . وللعلة الغائية الأولية على العلة الفاعلة. ومن ثم يكون مذهب ابن رشد عقلانيا وليس إشراقيا، واقعيا وليس مثاليا. وأحد أسباب الأخطاء في فهمه إما التحيز ضده أو الخلط بينه وبين أستاذه ابن طفيل. وبالتالي يخطئ مونك ورينان في جعلهما ابن رشد من أنصار الفيزيق والمرتفعة الإشراقية. ومع ذلك فقد أنصف مستشرقون ابن رشد وفهموه فهما صحيحا وأصدروا عليه أحكاما صائبة. يعتمد الأستاذ العميد على دراساتهم، ويستفيد منهم في حاجاه العام وذلك مثل آسبن بلاتنوس. ولا يتعرض لما اعتاد عليه المستشرقون والباحثون من تتبع لأثر الحضارة اليونانية في الحضارة الإسلامية بل أثر الحضارة الإسلامية في الحضارة الأوروبية الحديثة في إحدى مراحلها، مرحلة المصادر. فابن رشد أثر في اللاتين، وكان له أتباعه من الرشديين اللاتين. عرفه توماس الاكوينى، وتشبع به، واستفاد من آرائه. لا يؤثر الآخر في الأنا فقط من أجل تفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها الإبداعى ومن أصلاتها بل يؤثر الأنا في الآخر من أجل كشف مؤامرة للصمت التي ضربها الوعي الأوربي حول مصدريه من أجل خلق أسطورة الإبداع الأوربي الأصيل الذي على غير منوال . بل إن أثر ابن رشد على توماس الاكوينى ليس مجرد توارد خواطر بل القياس واستعارة ونقل ملامت الغاية إثبات صحة الإيمان وسلامة العقائد. ويبين الرشدى العقلاني أصالة ابن رشد. فهو ليس مجرد شارح لأرسطو بالرغم من إعطاء اللاتين له لقب "الشارح الأعظم". بل أعاد ابن رشد بناء أرسطو من منظوره الخاص، وأعاد تركيب الحضارة اليونانية كلها من داخل الحضارة الإسلامية وعلى أساسها. وقد استعمل الرشدى العقلاني منهج النص حتى يصدر الحكم الصحيح على الفيلسوف. ويعوب على جلسون أكبر المتخصصين في العصر الوسيط خطأ أحكامه على ابن رشد ويرجعها إلى جهله باللغة وإلى استقاء معلوماته عن ابن رشد من ترجمته وشروحه وتأويلاته. فهو من تلاميذ مصطفى عبد الرازق واضح هذا المنهج، ويستأنف مدرسته.

وينقد الرشدى العقلانى مدارس علم الكلام كما فعل ابن رشد فى "الكشف عن مناهج الأئمة فى عقائد الملة"^(١). وبالرغم مما يعيب المقدمة من أسلوب خطائى، ونزعة سلفية ومنهج تاريخى، وتكرار لحجج ابن رشد ضد المتكلمين خاصة الأشاعرة إلا أنها تمثل نزعة عقلية برهانية ترى أن أقصى ما وصل إليه علم الكلام هى الأقاويل للخطابية أو الجدلية على أكثر تقدير. وتظل المعركة فى نطاق القديم، الانتصار للفلسفة ضد الكلام والتصوف، والعقل البرهائى ضد الأشاعرة والصوفية. وتضع المقدمة ابن رشد فى إطاره للتاريخى، إما فى ظروف عصره وحوادث الأندلس فى القرن السادس للهجرى وسيطرة للفقهاء والصوفية أو فى إطار علم الكلام الأشعرى. فيذكر أئمة الماتريدى وأئمة التصوفية قبل عرض أدلة ابن رشد. ويظل الهدف كما قال فى الرسالة الأولى الدفاع عن ابن رشد ضد إتهامه بالمروق والزندقة أو الابتعاد عن الدين نظراً لجهل القراء بأرائه.

ثم يكرر الرشدى العقلانى نفسه مرتين : الأولى فى "ابن رشد وفلسفته الدينية" إذ لا يضيف على مقدمة "مناهج الأئمة" إلا فصلاً عن حياة ابن رشد أوجزه الكتاب الأول، ويخصص فصل "التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد"، ويضيف فصلاً عن بواعث البرهنة على العقائد. ثم تتكرر الموضوعات مع تغيير بعض الألفاظ: أدلة على وجود الله فى الأول والبرهنة على وجود الله فى الثانى، الوجدانية ومشكلة الصفات والذات فى الأول، والوجدانية، الصفات، فى الثانى، الجهة والروية فى الأول ومخالفته تعالى للحوادث فى الثانى، العدل والجور والقضاء والقدر فى الأول والعالم والإنسان فى الثانى^(٢). ويستمر الدفاع عن ابن رشد ضد إتهامه بالتطرف فى نقد الفقهاء^(٣). ويصف محنته وكأنها محنة الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد مما يدل على تراجع العنوان من الالتزام إلى الحيد، ومن القضية إلى التقرير^(٤).

(١) هذا هو موضوع رسالته الثانية (التكميلية) للحصول على دكتوراة الدولة من فرنسا Les Dogmes religieux chez Averroès وهى ترجمة لكتاب "مناهج الأئمة" ومقدمة نقدية له. وقد نشر النص العربى والمقدمة بعد ذلك بعنوان "مناهج الأئمة فى عقائد الملة" لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام، سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية، يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، الطبعة الثانية، الأجل المصرى ١٩٦٤. وكان نفس النص قد نشر من قبل ١٩٥٥ مع مقدمة جديدة فى نقد مدارس علم الكلام وهى نفس المقدمة للترجمة الأولى.

(٢) محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية، سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية (الطبعة الأولى ١٩٦٤)، الطبعة الثالثة، الأجل المصرى ١٩٦٩.

(٣) "لأن كثيراً من مؤرخى الفلسفة - إن فى الغرب وإن فى الشرق - قد أساءوا إلى فيلسوفنا بقدر ما استطاعوا، وأحياناً بقدر ما جهلوا من آرائه الصحيحة. وقد حاولنا قدر طاعتنا وفى حدود الحق وما نعلم من فلسفته أن نطلع عنه شرهم وجهلهم، نزيد بذلك وجه الله وحده"، المصدر السابق ص ١٩٧.

(٤) محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، فى نفس السلسلة وعند نفس الناشر وبلا تاريخ.

ثم يذوب ابن رشد في المنهج الموضوعي المقارن باختيار أحد الموضوعات مثل "النفس والعقل" ومقارنة فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام في هذا الموضوع^(١). يظهر ابن رشد هنا جزءاً من كل، فيلمسوا ضمن فلاسفة إسلاميين ويونانيين حتى يظهر إبداعه وتفرد. وقد تم اختيار هذا الموضوع لأن الإنسانية بعد أن اتجهت إلى الكون وعجزت عن إدراك سره إتجهت إلى النفس لسبر أغوارها. وتستأثر النفس بستة فصول، والعقل بثلاثة مما يدل على أولوية النفس على العقل، وأن العقل إحدى قوى النفس. ويظهر المنهج التاريخي في عرض الموضوع عند سقراط ثم عند أفلاطون نظراً لبداية الفكر الفلسفي عند اليونان. ثم تتم المقارنة بين اليونان والمسلمين في تعريف النفس والبراهين على وجودها وروحانيتها وفي وحدة النفس الإنسانية عند أرسطو والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وتوماس الأكويني. كما تتم المقارنة في الصلة بين النفس والبدن وفي خلود النفس بين الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة وابن رشد وتوماس الأكويني. وفي العقل تتم مقارنة أرسطو والإسكندر الأفروديسي وثيمستيس والأفلاطونية المحدثة من المسلمين ثم الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد والرشدية اللاتينية وتوماس الأكويني. ويعرض الفصل الأخير لنظرية ابن رشد في الاتصال والدفاع عنها ضد تشويه مونه لها. ولا يتعرض الرشدي العقلاني للكندي أو الرازي (محمد بن زكريا) أو العامري أو أي فيلسوف بعد ابن رشد مثل صدر الدين الشيرازي وكان الفكر الفلسفي توقف عند ابن رشد لا قبله ولا بعده. وينكر الغزالي فيلمسوا وهو أقرب إلى الصوفي، ولا ينكر أحداً من اليهود والنصارى. وعلاقة ابن رشد بابن ميمون معروفة. ولا يقارن مع الفلسفة الحديثة والتيار العقلاني فيها، وهو أثر من آثار ابن رشد. أحياناً يقترب للتأليف من الكتاب الجامعي، ويستعلم الرشدي العقلاني إلى الأستاذ الجامعي.

٣- الصوفي الذوقي

وبعد "الرشدي العقلاني" يظهر جانب "الصوفي الذوقي" أو "الذوقي الخيالي" دون أن يتخلل الأستاذ العميد عن "الرشدي العقلاني" إذ أنه يقوم بعدة دراسات متفرقة عن التصوف بالمنهج العقلي النقدي خاصة نشأة التصوف، والغزالي، وابن عربي، والمحاسبي، ومعظمها في كتابه "دراسات في الفلسفة الإسلامية"^(٢).

(١) محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، الطبعة الرابعة، الأجلو المصرية ١٩٦٩.

(٢) محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية، سلسلة المكتبة الفلسفية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧ "والكتاب مهدى إلى الصديق الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان الأستاذ المساعد"

ويؤرخ الكتاب في مقدمته لمناهج الدراسة للفلسفة الإسلامية ويصنفها في منهجين: الأول المنهج التاريخي الذي يذهب على دراسات المستشرقين. والثاني المنهج الموضوعي الأقل استعمالاً. المنهج التاريخي أسهل وأيسر. يعتمد على الوثائق وتحليلها، ويتعامل مع مادة واضحة. ومع ذلك تجعله كثرة الجزئيات أحياناً يفقد الرؤية الكلية للموضوع. أما المنهج الموضوعي فيتناول الموضوعات مباشرة دون تفاصيلها التاريخية، ويحدد المشكلات والقضايا، ويدرسها دراسة مقارنة. يحل ويتركب من أجل اكتشاف بنية الموضوع. وقد بدأت الدراسات في مصر بالمنهج الأول^(١). ثم تلاه المنهج الثاني الذي حاول الأستاذ العميد استعماله لدراسة نشأة التصوف بالرغم من أهمية المنهج الأول وما يتطلبه من نقد داخلي وخارجي للنصوص^(٢). والأفضل الجمع بين المنهجين، التاريخي والموضوعي أو كما يقول جيلنا في هذه الأيام التاريخي والبنوي. توضع الفلسفة الإسلامية أولاً في إطار عام من التراث الإسلامي، وضعا للجزء في إطار الكل. فيلخص الأستاذ العميد أولاً الفصل الأول "فكرة النفس في الفلسفة الإسلامية" من كتاب سابق "في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام". كما يلخص الفصل الثاني "ابن رشد ومنهجه في التوفيق بين العقل والدين" من كتاب سابق "ابن رشد وفلسفته الدينية". ولكن الجديد هي الفصول الأربعة الأخيرة من الثلاث حتى السادس عن التصوف. الفصل الثالث "لمحة عن نشأة التصوف" بحث تقليدي حول اشتقاق اللفظ، والصلة بين التشيع والتصوف، وموقف العرب (الموالي) من الإمام على والمخطط السري واستغلال محبة المعلمين لآل البيت، مما يوقع في نظرية المؤامرة لتفسير حوادث التاريخ. ويرفض رأى طه حسين في مسألة إنكار وجود عبد الله بن سبأ، وينقد فكرته في الشعور بالندم لتفسير نشأة التشيع^(٣). والفصل الرابع دراسة عن المحاسبي حياته، وموقف الفقهاء وأهل الظاهر منه وكتبه، كتاب الوصايا، وكتاب الرعاية لحقوق الله، وكتاب التوهم ثم ييراد بعض مآثرات من أقواله^(٤). والغاية إثبات أن للتصوف إسلامي أخلاقي، بعيد عن النظرات المتأخرة في الجنوح نحو الخاصة

سكينة الآب بجامعة الإسكندرية تعبيراً عن لقودة التي جمعت بيننا دالماً في سناء الإخوة وجميل اللقاء في دراستنا الفلسفية الإسلامية.

(١) وكان على رأس هذه المدرسة مصطفى عبد الرزاق وتلاميذه: محمود الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريبة، علي سامي لشار الامتداد الفعلي في دراسته عن علم الأصول وعبد الرحمن بدوي، ومحمد علي أبو ريان.

(٢) وذلك عند إبراهيم بيومي منكر، محمد مصطفى حلمي، عبد الحليم محمود، محمود قاسم. دراسات في الفلسفة الإسلامية مقدمة ص - ج.

(٣) للمصدر السابق ص ٩٧ - ١٢٣. وقد كان بحثاً فني بدار العلوم في حلقة البحث لأعضاء هيئة التدريس بالكلية بتاريخ ١٩٦٥/٣/٢٢.

(٤) للمصدر السابق ص ١٢٤ - ١٤٠.

والتعالى على الخلق، ومساواة الصوفية بالأنبياء في المعجزات والكرامات، والتفرقة بين الشريعة والحقيقة.

والفصل الخامس "الغزالي ومذهبه في العقل والتقليد" هو أطول الفصول^(١). ويبدأ بتاريخ حياته الاجتماعية والفكرية ثم موقفه من العقل، تمجيذا له وقفة به، واعتباره ميزان الحق مع الموازين القرآنية، ميزان التعادل بأشكاله الثلاثة، الأكبر والأوسط والأصغر، وميزان للتلازم وهو القياس الشرطي المتصل، وميزان التعاند وهو القياس الشرطي المنفصل، ثم حدوده وتجاوزه. ثم يبين موقف الغزالي من التصوف، طور البصيرة والمشاهدة، وهم فكرة الحلول وفكرة الاتحاد. ثم يعرض موقف الغزالي من إيمان التقليد، تقليد المذاهب الكلامية، وتقليد الباطنية، وتقليد الفلاسفة، وتهاافت التهافت. والعجيب أن الرشد العقلاني لم يدخل في معركة تهافت الفلاسفة^(٢) وتهاافت التهافت. ولا ينصر ابن رشد الفيضاني على الغزالي كما نصره في "مناهج الإله" على المتكلمين بل أشاد بموقف الغزالي ومذهبه في العقل والتقليد، واعتبره عقلانيا إعتادا على كتبه المنطقية دون التعرض لنقد الغزالي للعقل ودعوته إلى الذوق في آخر المطاف. لم يتعرض لظاهرة الغزالي وكيف أنه هو الذي قضى على التحديدية الفكرية، وانتصر للعقيدة الاشعرية كأيديولوجية للسلطة، وللتصوف كأيديولوجية للطاعة. الأولى للحاكم، والثانية للمحكوم، ونقده لكل صنوف المعارضة، العلنية السلمية في الداخل مثل المعتزلة في "الاقتصاد" والعلنية المسلحة في الخارج مثل الخوارج، والسرية في الداخل مثل الشيعة في "المستظهرى أو فضائح الباطنية". صحيح أن الغزالي نقد الاتحاد وال طول ولكنه نقدها كإفكار للمعارضة السياسية. وكان يقول بالمعرفة الصوفية للخاصة، وبالجم العامة. وإذا جاز تقليد العامة للفهاء فإنه لا يجوز تقليد المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية. وكيف يقبل الرشد العقلاني التقليد، تقليد العامة؟

والفصل السادس والأخير تربية الطفل بين الإمام الغزالي وجان جاك روسو^(٣) يبين أهمية الطفولة في التراث الإسلامي وفائدتها، وضرورة تهيئة البيئة الملائمة لنمو قوى الطفل عقليا وأخلاقيا^(٤). ليست التربية فقط حياة بل إعداد للحياة. ويقارن بين أفكار الغزالي وأفكار جان جاك روسو في كتابه "إميل أو التربية" ونظريات كلايريد مما يدل على سبق للغزالي بسبعة قرون. ويتم المقارنة بينهما على نحو متسرع. فكلاهما يلجأ إلى التربية الطبيعية. ولا ينقد الأستاذ العميد مناهج التربية الحالية التي تقوم على الردع والمنع والازجر والإرهاب.

(١) المصدر السابق ص ١٤١ - ١٩٤ وقد لقي كبحث في مهرجان الإمام الغزالي بدمشق عام ١٩٦١.

(٢) المصدر السابق ١٩٥ - ٢١٩ وقد لقي كمحاضرة بمعهد المعلمين بالكويت في ١٣/٤/١٩٦٧.

ويدرس الصوفي المتذوق "الخيال في مذهب محيي الدين ابن عربي" ليجمع بين العقل والقلب مستعملاً المنهج العلمي الذي ينتقل من الجزئيات إلى الكليات، وليس المنهج البنوي الذي ينتقل من الكليات إلى الجزئيات^(١). الأول هو المنهج الاستقرائي الصاعد، والثاني هو المنهج الاستنباطي للنزول. يدرس التصوف حقاً باعتباره أدباً. فالخيال صنعة الصوفية والشعراء، والصوفي المتذوق صوفي وأديب^(٢). الخيال يجمع بين التصوف والأنب، بين الفكر واللغة. ويقند رأى رينان الذي يتهم العقلية السامة بأنها حسيّة تبحث عن الجزئيات ويغلب عليها الخيال، على عكس العقلية الأرية التي تمتاز بالعمق والتصدى للمشكلات الفلسفية الكبرى. لقد رد الأفغاني من قبل على رينان بقول جنلي، ولكن الأستاذ العميد يرد عليه مرة ثانية بقول برهاني. ولقد كان روجر بيكون مؤسس المنهج الاستقرائي الحديث ورائد الفكر العلمي الأوربي في أواخر العصر الوسيط تلميذاً للمسلمين. درس الخيال عن طريق علاقاته بالحس والصور، بالحلم والحب، بالملم والكشف، وليس الخيال على ما هو عليه أولاً. واستعمل منهج العرض الذي يعتمد على نصوص "الفتوحات" مثل الدراسات الاستشرافية أو الجامعية دون بنية فلسفية للموضوع. لذلك أتت دراسة خارجية وليست داخلية، جامعية وليست إبداعية. اعتمد على منهج للنص وعلى عديد من الروايات والتجارب الشخصية يذكرها ابن عربي. ولم يستفد بما فيه الكفاية من دراسة هنري كوربان "الخيال للخلق عند ابن عربي" وهو صاحب الفتح في هذا الموضوع، ولم يشير إليه إلا عابراً. ويعترف الصوفي المتذوق بنقص دراسته، وأنه كان طموحاً أكثر مما ينبغي، وأن الوقت لم يسعفه، وأن المادة العلمية صعب حصلها، وأن المعالجة كانت إنشائية وليست ميتافيزيقية كما أراد، وأنه يعتذر عن التقصير لكثرة المشاغل^(٣).

(١) محمود قاسم : الخيال في مذهب ابن عربي، معهد للبحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٦٩. وهناك بحث آخر بعنوان "موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية" ألقى بجامعة أم درمان الإسلامية في فبراير ١٩٦٩ يحال إليه في دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٩٩ وأنه سيشر قريباً.

(٢) قام أيضاً بترجمة "لغة الحب والمصادفة" لماريو، روائع المسرح العالمي رقم ١٣ وزارة الثقافة.

(٣) "وجب الاعتراف بأن كنت طموحاً عندما أردت إعطاء صورة كاملة عن أهمية الخيال في تفكير ابن عربي، لكن الوقت لم يتسع. كما أن المادة لم تتح لي أن أحصرها في نطاق ضيق خشية أن يخلع عليها طابع التركيز ممة لغموض. لقد كنت أود أن أمالج للناحيتين الإنسانية والميتافيزيقية المتصلتين بفكرة الخيال عند ابن عربي فلم أستطع سوى أن أمس التلميح الأولى منها مما خيفني. وإني لاعتذر عن هذا التقصير بكثرة العمل وضيق الوقت. فأرجو أن يكون في هذا الاعتذار ما يشفع لي عند القارئ المصدر السابق" ص ط.

يكفى الأستاذ العميد أنه فتح الطريق بتواضعه العلمي، فلم يقل أنه أتى بما لم يأت به المتفهمون والمتأخرون ولكنه بذل الومع والجهد، فكل بحث ناقص، وكل نقص كمال بشري، ولعل جيلاً آخر يأتى من بعده يكون أقدر على بنية الموضوع^(١).

٤ - المنطقى المنهجى

وبعد "الصوفى الذوقى" يعود الأستاذ العميد إلى العقلانى الرشدى ويظهر المنطقى المنهجى فى "المنطق الحديث ومناهج البحث"^(٢). وهو كتاب يظلب عليه التكاليف الجامعى فى المادة والعنوان خاصة للأعداد الغفيرة التى تبلغ الآلاف وفى مقرر جامعى عام فى "دار العلوم". وهو استعراض تاريخى للموضوع منذ اليونان حتى العصر الحديث أسوة بأى كتاب جامعى مشابه فى التراث الغربى قافزاً على التراث الإسلامى المنطقى والرياضى والطبيعى الذى تغطيه فى جامعنا مادة "تاريخ العلوم عند العرب". وهو من هذه الناحية كتاب واف وشامل، مفيد للطالب والقارئ، سهل لأداء الامتحان والاستنكار. وهو موضوع لا رأى فيه فى أغلب الأحيان، محايد، لا نقد فيه أو نصرة لتيار على تيار. ولما عرف على سامى النشار بدراساته الأصولية ومناهج البحث عن المسلمين ونقدم للمنطق الأرسطاليسى فقد أهدى إليه هذا الكتاب^(٣). ولا عجب فى صداقة بين المعتزلى والأشعرى، بين ناقد علم الكلام والمتكلم.

يهدف الكتاب إلى المساهمة فى تأسيس للحركة العلمية فى مصر. وأفضل وسيلة لذلك اتباع أساليب التفكير ومناهج البحث العلمى، فالمناهج تتغير بتغير العصور والأزمان. كان منطق أرسطو نموذج اليقين عند القدماء ثم أصبح عقياً لا يودى إلى الكشف العلمى عند المحدثين، ومع ذلك يظل للمنهج الرياضى الاستنباطى عند الأستاذ العميد هو أكمل المناهج وأكثرها عملية، فهو المنهج الذى يتجاوز حدود الزمان والمكان. وبالتالي ظل عقلانياً رشدياً إلى النخاع^(٤).

(١) انظر مثلاً نصر حامد أبو زيد : التآويل عند ابن عربى، دار التنوير بيروت ١٩٨٠.

(٢) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث، الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة ١٩٦٦.

(٣) "إلى أخى وصديقى الأستاذ الدكتور على سامى النشار تقديراً للأخوة الصداقة الصليقة وللازمالة الحقة وللجهود العظيمة فى الدراسات المنطقية والفلسفية فى الفكر الإسلامى أهدى هذا الكتاب، المصدر السابق ص ٣.

(٤) وقد انتهت بنا محاولتنا هذه إلى فكرة محددة وهو أن المنهج العلمى الصحيح هو المنهج للرشدى الاستنباطى الذى يتحقق فى أكمل صورة فى العلوم الرياضية والذى بدأ ينطرق إلى حد كبير أو قليل فى بقية العلوم الأخرى مع ظهور بعض القروق الدقيقة بين مناهج البحث فى هذه العلوم بسبب طبيعة الظواهر التى يدرسها كل علم منها، المصدر السابق ص ٦.

والمنطق الحديث ليس هو المنطق الرياضي أو الشكلي الجديد بل هو الأورجانون الجديد كما حدده ليكون بالرغم من اعتبار المنطق المنهجي المنهج الرياضي الاستنباطي هو المنهج العلمي. لذلك غلب موضوع الاستقراء على معظم فصول الكتاب. فبعد الفصل الأول "المنطق القديم والمنطق الحديث" والذي يتم فيه القفز على كل الحضارات غير الأوربية، والأساذ العميد يعلم مدى مساهمتها في التراث العلمي والرياضي ومناهج البحث في تراثنا القديم، يتم تخصيص الفصل الثاني للاستقراء، والثالث لأساس الاستقراء، والرابع للملاحظة والتجربة، والخامس للفروض، والسادس لتحقيق الفروض، والسابع للسبب والقانون، والثامن للتحليل والتكريب، والعاشر لمنهج البحث في العلوم الطبيعية، ثمانيه فصول من مجموعة اثني عشر فصلا. ويأتي الفصل التاسع في منهج البحث في الرياضه بين التحليل والتكريب ومنهج البحث في العلوم الطبيعية. تغيب إيداعات المسلمين، وتغلب وجهة النظر الأوربية الحديثة. ويغيب نقد المسلمين للمنطق الأرسطي. ولا ينكر القياس الإسلامي الذي يجمع بين الاستنباط والاستقراء، بين استنباط العلة من الأصل، واستقراء وجودها في الفرع. ولا يتعرض الكتاب إلا إلى علم الاجتماع والتاريخ من العلوم الإنسانية دون بقى العلوم مثل علوم النفس والأخلاق والمياسة والاقتصاد والقانون والجمال.

وقد شعر المنطقي بغياب التراث الإسلامي العلمي الرياضي في مجموعة الفصول. فآثر للحاق بما فات في الفصل الحادى عشر "منهج البحث في علم الاجتماع"، وفي الفصل الثانى عشر "منهج البحث في التاريخ" دون أن يسميه علما خاصة عن طريق إعطاء أمثلة تطبيقية في الهوامش من التراث الإسلامي كما فعل ابن رشد في "شرح الخطابة". ويصعب للتمييز في منهج البحث في علم الاجتماع بين تاريخ الفكر الإجتماعى ومنهج البحث الإجتماعى، فيورد الفصل آراء الفارابى وابن خلدون كنماذج من البحث الإجتماعى وهما أقرب إلى الفكر الإجتماعى. يقول الفارابى بنظرة الفيض أو الصدور وهو أول من أدخلها فى الفكر الإسلامى وعارضها ابن رشد بنظرية الخلق المستمر، وبها أثار من الفكر الإسماعيلي. يشرح ويخلص آراء ابن خلدون. ويدافع عنه ضد اتهامات المستشرقين له بأنه لم يأت بجديد. ومن الإنصاف أن يقال ما لابن خلدون وما عليه وألا نحكم على هفواته بمقاييس لم يعرفها أو بوجود ظواهر اجتماعية لم يعرف عنها العالم الأوربي شيئا إلا بعد الكشف عن أمريكا وإستراليا. يدل اتجاه ابن خلدون على علميته وأن العلم لا يتألف من الظواهر بل من القوانين^(١).

(١) المصدر السابق، منهج البحث في علم الاجتماع ص ٢٢٥ - ٤٠٦.

وتكثر الأمثلة فى الفصل الأخير "منهج للبحث فى التاريخ" من التراث الإسلامى كتعويض عن غيابه فى الفصول العشرة السابقة وكان المسلمين لم يجرعوا إلا فى البحوث التاريخية^(١). المادة العلمية كلها من كتاب لاجلوا ومسينوبوس "مقدمة فى الدراسات التاريخية"، والأمثلة من التراث الإسلامى. فضرورة بحث المخطوطات ومقارنتها قبل نشرها كما فعل الاستاذ العميد فى "مناهج الأدلة"، وكشف عن تزوير أحد المخطوطات لتحامل صاحبها على ابن رشد ووصفه بأنه من اللبائنية لرضاء لنزعة دينية أو مذهبية. والمثل على أهمية الوثائق اكتشاف "المغنى" و"المحيط بالتكليف" فى الجامع الكبير بصنعاء وتكوين جماعة علمية لنشرها هو ما تم فى "دار العلوم"^(٢). كما يضرب المثل من المؤرخين القنماء على غياب نقد الوثائق وسرعة التصديق بآراء الأئمة. النقد الداخلى للوثائق ضرورى ومقارنة بعضها ببعض، والبدالية بالشك فيها كما هو الحال فى الروايات المنقولة عن الصوفية. وهنا تظهر أهمية تجريح الرواة وتعديلهم. وقد أمكن الكشف عن خطأ نسبة "مشكاة الأنوار" للغزالي عن طريق مقارنة الأسلوب وتعارضه مع الآراء النظرية له بالرغم من وجود بعض عبارات الغزالي فيه. وقد يكون "المضنون به على غير أهله" فى نفس الحالة. وإن وجود نص واحد عن مؤرخين يدل على أنهما اعتمادا على مصدر واحد كما هو الحال فى النصوص المشتركة بين الطبرى وابن الأثير. ويمكن اعتماد النقد الداخلى على معرفة لغة العصر وشفرة الكاتب مثل شفرة الحلاج التى لا يفهمها إلا أصحابه. كما يصعب إدخال كل الوثائق فى البحث وإلا تضخم بلا سبب كما هو الحال فى رسائل الماجستير والدكتوراة فى جامعاتنا. وعلم التاريخ علم وليس فنا كما يرى ابن خلدون، فن عند العامة وعلم عند الخاصة. كما ربط ابن خلدون بين علم التاريخ وعلم الاجتماع. فالظواهر التاريخية ظواهر اجتماعية. ومن هنا أتت ضرورة معرفة الظروف الاجتماعية والسياسية للمصطلح التاريخية والعوامل السياسية والاجتماعية التى تتحكم فى مجرى التاريخ، ومعرفة العادات والنظم الاجتماعية التى يقع فيها الحدث التاريخى. ليست مهمة المؤرخ تحديد المبادئ النظرية التى تقوم عليها الحوادث التاريخية فتلك مهمة فيلسوف التاريخ. بل مهمته فى تحديد الحدث ونقده والتمييز بين التاريخ والأسطورة،

(١) المصدر السابق، منهج البحث فى التاريخ ص ٤٠٧ - ٤٩٦.

(٢) ولتذكر على سبيل المثال أن مخطوطات المكتبة العامة لجامعة القاهرة وإن كانت قد فهرست إلا أنها لم تدرس دراسة كافية لبيان ما نشر منها وما لم ينشر وما يستحق النشر أو لا يستحقه من النوع الأخير. وقد عهد إلى الأستاذ على تنظيم هذه الدراسات. وقام بالمرحلة الأولى فى دراسة قيمة المخطوطات بعد تلاميذى المعينين بكلية دار العلوم وهم السادة محمد الأنور السنهورى، وسعد مصلوح، وعلى عسرى زايد، وحسن عبد اللطيف، وعبد العزيز بقوش، وعبد الله جمال الدين، المصدر السابق ص ٤٢٦.

بين الحدث والخيال. لقد اختلطت الوقائع في بعض كتب الحوليات بالأنوار والشعر والطرائف عند المسعودي مثلاً في "مروج الذهب". وهنا أخطأ مسعودي في عدم نقده للروايات عن الحلاج التي تخلط بين التاريخ والخيال. وقد جعل ابن خلدون هذا الخلط من أسباب أخطاء المؤرخين بالإضافة إلى الثقة بالناقلين، والذهول عن المقاصد، وتوهم الصدق، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، وتقرب الناس للسطلة، والجهل بطبائع أحوال العمران. وقد تؤثر الحوادث الفردية على تطور المجتمعات وتعدد مراحلها خاصة لو كانت كبيرة ذات شأن أو لها نتائج حاسمة. في نفس الوقت يقوم المؤرخ بتركيب المعنى، ويستكمل من الجزء على الجزء، ومن الأجزاء على الكل، ومن الكل على الكل لتربط المعاني. ولا يففل تطابق الحدث ومساره طبقاً للقوانين الطبيعية.

٥- المصلح الديني

وهناك صلة بين "الرشدى العقلانى" و"المصلح الدينى". فقد كان أبو الوليد والأساذ العميد عتليين مصلحين، يجمعان بين رسالة العقل والإصلاح. وتظهر شخصية للمصلح الدينى فى مؤلفات ثلاثة :

الأول "الإسلام بين أمسه وعده"^(١). ويقوم الكتاب على ثلاثة إيقاعات : الأولى تدهور المسلمين، ويبين حالهم فى العصر الحاضر حيث تم استعمارهم، وقد كانوا فى الماضى فلتحين. يعمهم الجهل والمرض، وقد كانوا فى الماضى علماء أصحاب. إيتعدوا عن الدين، ووقعوا فى الفتن والصراعات السياسية، وفرقوا بين العقيدة والعمل، وغلبهم للتصوف والطرقية، وسادت لديهم مظاهر الشرك، وابتعدوا عن التوحيد. حياتهم يؤس وجبن، يأس وذل. ضعفت الأخلاق وعمت الرذيلة، وعم المسلمين الخلاف والتقاطع وللتشقاق، واختلت المعايير الأخلاقية. ليس الإسلام سبباً فى انحطاط المسلمين. فقد ازدهرت الحركة العقلية فى أول الإسلام، وانتشر الإسلام رغم تدهور المسلمين، وكان عاملاً من عوامل التقدم والفلاح. ولكن تخلص المسلمون عن مسؤولياتهم فأصبحوا على ما هم عليه الآن^(٢). والثانى : أسباب التدهور وهى فساد للملوك واستبدادهم وتحالف للملوك مع رجال الدين وتخلص رجال الدين عن مسؤولياتهم فأصبحوا جبناء أو مرانين، يحاربون الإصلاح ويعادون العلم، ويجهلون روح الدين. لم يكن المسلمون منهم أى شئ^(٣). أما الإيقاع الثالث

(١) محمود قاسم (دكتوراه للدولة فى الفلسفة من السريون بمرتبة لشرف الأولى) : الإسلام بين أمسه وعده، مسئلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف على إصدارها محمود قاسم أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة، الأنجلو المصرية (بدون تاريخ).

(٢) المصدر السابق ص ٥ - ٧٩.

(٣) المصدر السابق ص ٨٠ - ١٥٧.

فطرق الإصلاح في نهضة الشرق لأن شدة القهر تؤدي إلى الانفجار، والوحدة السياسية، والعلم، والدين الخالص من الجهل والتعصب^(١). هو نداء للشباب الحائر بين الماضي الذي لم يصنعه والحاضر العاجز عن إصلاحه والأمل الثقيل المجهض. لا تكون نهضة بالبكاء ولكن بالجهد والعمل. والحقيقة أن هذا الكتاب يمثل الخطاب الإصلاحى التقليدى منذ الأفغانى حتى الجماعات الإسلامية الحالية بخطابيته وحماسه وإنشائه ونقص إحكامه النظرى، أسلوب الأفغانى والكوكبى وشكيب أرسلان وهم أكثر من يحال إليهم^(٢). ويعتمد على شعر أبى العلاء المعرى لنقد رجال الدين في كل عصر^(٣).

والثانى "جمال الدين الأفغانى، حياته وفلسفته". يبدأ بنص منه عن تفتت وانقسام الشرق. ثم يذكر حياته وجهاده وإقامته في الهند وإيران وروسيا والعراق وتركيا وإنجلترا وفرنسا. ويصف شخصيته وأخلاقه وما يتميز به من صراحة وجرأة وذكاء وحدة طبع جعلته عرضة لاتهام بالإلحاد من أنصار السلاطين ولكراهية الإنجليز له. ثم يبين أسباب تأليف "الرد على الدهريين" ووجود حركة إلحاد في الهند (أحمد خان ، سميع الله خان) واستئصال الداء من جذوره بفقد المذهب المادى في العصر القديم عند الإغريق والالحاد لدى الفرس (المناوية والمزدكية) والعرب "الباطنية". ثم ينقد المذهب المادى الحديث، ممثلا في نظرية التطور (لامارك، دارون، سبينسر، هيكل، رينان، كومت). ويمثل الكتاب نقدا

(١) المصدر السابق ص ١٥٨ - ٢٢٤.

(٢) الاستشهاد بالأفغانى (في العروة الوثقى) هو الأكثر ثم بالكوكبى في "لم القري" ثم بشكيب أرسلان في "حاضر العالم الإسلامى".

(٣) مثل :	وكم من غفلة خاطئ في ضلاله	وحجته فيها الكتاب المائل
ورند الغرور :	وظن نفسه شرفا وقُدرا	كان الله لم يخلق سموه
ورند الأدياء :	ويجهلى دأب الذين ترهبوا	سوى كلهم كد النفوس الشحاح
	وأنطرب منهم مطعما في حوائه	مسحة حلال بين هك ورائح
ورند للجهال :	فما حبس النفس المسيح تعبدا	ولكن مئى في الأرض مشية سائح
	لهجهل يسلكهم وإن زعموا	فهم فى علومهم رمخوا
ورند الخطيب :	قد نسخ الشرع في عصورهم	فليتهم مثل شرهم فسوا
ورند رجال الدين :	كذب يقال على المنابر دنمبا	أفلا يمسد لها يقال المنبر
	نحت على الدين نفس الأتقى طائفة	يلقون من يشتري دينها بدنس
ورند علماء الكلام :	جنوا بكفر آثم وقد زعموا	أن المفسر تجنى الخلد في النار
	ولموا فتية والتفريه معوه	وطف جسدك والكتفم كلام
ورند الفقهاء :	فكوك بصنائف المحال وطمأ	لهم غرض فى أن يقل علوم
	لجس الشياطين لعل شئ	وقال أبو حنيفة لا يجوز
	لفضل الشيب والنبيل منسبا	وما اعتدت الفتاة ولا المعوز

للتغريب ومحاولة للدفاع عن الهوية الثقافية وماهية الحضارة، ولكن ينقلب من الضد إلى الضد ويفسر التاريخ ومساره والطبيعة وحركتها بالدين والأخلاق، بالعقائد الثلاثة (الإنسان منفصل عن الطبيعة، للدين والقومية، والسعادة الآخروية) وبالفصل الثلاثة (الحياة والأمانة والتعاون). ولا يتجاوز الكتاب منهج العرض والتعريف بالمصلح دون بيان أيهما أخطر على المسلمين : المادية أم الخرافة، الطبيعية أم الروح العرجاء^(١).

والثالث "عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية" مهدي إلى الشعب البطل شعب الجزائر^(٢). وقد كتب بعد استقلال الجزائر في ١٩٦٢ وبعد هزيمة ١٩٦٧ التي من أجلها كره الجزائريون مصر والمصريين الذين لم يصمدوا في ساحة القتال. وهو كتاب تقليدي يبدأ بحياة ابن باديس، مولده ودراسته في تونس وعودته إلى الجزائر، واشتغاله بالصحافة، وتأسيسه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من أجل تأسيس الأمة. ثم يعرف منهجه في الإصلاح الذي ينبعث من السمات الأساسية في شخصيته مثل التسامح والرفق، والتفاني، والرجاء، والعفو، والشجاعة العقلية. كما يبحث أسباب التدهور كما فعل جمال الدين وموقوفات الإصلاح وأسمه وأسلوب تنفيذه اعتمادا على الدين كرابطة قومية، والدعوى إلى العمل، ومقاومة الرجعية التي تدافع الباطل. ثم يعرض الفكر السياسي للمصلح وتصوره لأصول الحكم وللوطن الجزائري الذي أراد الاستعمار الفرنسي محوه. كما يبين في محاولة جريئة فلسفته النظرية والعملية وكيف ربط بين العلم والدين، ونقده للطرق الصوفية. ومن أجل ربط هذه الفلسفة بأصولها القديمة تمت مقارنتها بالتراث العقلاني عند الماتريدي وابن رشد في موضوعات السببية وصلتها بالقضاء والقدر، وحرية الإرادة، والحسن والقبح، والخير والشر، ربطا بين الكلام والإصلاح، بين الماضي والحاضر. وأخيرا يقدم الكتاب مجموعة من نصوص ابن باديس وكتابات وخطبه عن تلاوة القرآن، والدعاء لغير الله، والخوف والرجاء، والاعتدال في الإنفاق، والفرار إلى الله، والخلافة، والعرب، والطريقة أو نص في منهجه من بشير الإبراهيمي. وهنا يدنو ابن باديس أحد المصلحين من أجل التنوير الديني دفاعا عن الشخصية الوطنية عن طريق المحافظة على اللغة الوطنية والثقافة

= المصدر السابق من ٩، ٥١، ١٠٣، ١٠٥، ١١٣، ١٢٤، ١٥٦

(١) محمود قاسم (مكتوبه الدولة في الفلسفة من السربون بمرتبة الشرف الأولى) : جمال الدين الأفغاني، حياته وفلسفته. سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم الأستاذ للفلسفة للمساعد بجامعة القاهرة، الأجلو المصرية، القاهرة (بدون تاريخ).

(٢) محمود قاسم : (عيد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة) عبد الحميد بن باديس، الزعيم الروحي لحرب التحرير للجزيرة، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨.

الوطنية والتعليم الوطنى والشعر الوطنى مثل علال الفاسى، وكما تجسدا أخيرا فى
"من النجدة إلى الثورة".

٦- المعتزلى الفيلسوف

إذا بدت الجوانب الأربعة المختلفة فى شخصية الأستاذ العميد : الرشدى
العقلانى، والصوفى الذوقى، والمنطقى المنهجى، والمصلح الدينى من المؤلفات،
فإن "المعتزلى الفيلسوف" يظهر فى التحقيقات كمحقق عالم. فقد قام الأستاذ العميد
بثلاثة تحقيقات. الأول الجزء الخامس عشر "النبوت والمعجزات" من كتاب "المعنى
فى أبواب التوحيد والعدل" إملأه القاضى عبد الجبار. ويحتوى على مقدمة تعريف
بالمصطلح" خلو من التوقيع، ولكنها بقلم الأستاذ العميد يصف فيها صورتي
المخطوط ووصف محتوياته وأقسامه الثلاثة : النبوت، والمعجزات، والأخبار،
وتنتهى بملحوظة تعترف بالفضل الأول للمحقق الاول وأن الأستاذ العميد ما هو إلا
متمم لما بدأ به الزميل، اعترافا بالفضل، وإرجاعا للحق لأهله، شيمة العلماء^(١). فقد
اختار الأستاذ العميد نصا فى علم الكلام الاعتزلى كما اختار من قبل نص نقد ابن
رشد لعلم الكلام الأشعرى.

والثانى ثلاثة أجزاء من طبيعيات الشفاء : السماء والعالم، والكون والفساد،
والأفعال والانفعالات^(٢). وتضم مقدمة بقلم الدكتور إبراهيم مذكور يشيد فى آخرها
بعلم الأستاذ العميد وتحقيقه^(٣). فقد قارن بين مخطوطات خمسة، وبذل فيها الجهد
والعمر، وألحق بها فهرسا للمصطلحات. وقد اختار من للفلسفة الطبيعيات وليس
المنطق أو الإلهيات مما يدل على شخصية الفيلسوف العالم.

والثالث تلخيص كتب المنطق الأربعة الأولى لابن رشد^(٤). وقد حققها ولم
ينتها، ثم راجعها وأكملها وقدم لها وعلق عليها الدكتور تشارلز بتروث، والدكتور

(١) المصدر السابق ص ٣ - ٦ كان الأستاذ محمود الخضيرى رحمه الله قد بدأ بنسخ جزء من كتاب
الكلام فى النبوت، ولكن عاجلته المنية قبل أن يكمل هذا العمل إلى جانب أعماله العلمية العديدة التى لها
مكائنها عند المتخصصين فى الدراسات الإسلامية والفلسفية. وقد قام بنسخ ما يقرب من تسع عشرة
لوحة، ولم يحقق إلا كلمات قليلة أثرت إلى موضعها على أنها من تحقيقه ثم قمت فعلا بتحقيق الجزء
لذى نسخه ومرجمته على الأسلين من جديد، المصدر السابق ص ٦.

(٢) ابن سينا الشفاء، الطبيعيات ٢- السماء والعالم ٣- للكون والفساد ٤- الأفعال والانفعالات بتحقيق
الدكتور محمود قاسم (مناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس)، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مذكور،
دار الكتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٩ (الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة).

(٣) المصدر السابق ص ط-ق.

(٤) وقد أطلع بتحقيقها الدكتور محمود قاسم، ووقف عليها زمنا غير قصير، ووصل على عدة مخطوطات...
وحرص الدكتور محمود قاسم على أن يلحق بالفهرس للمصطلحات. ويقتضى أن أقرأه بقدرى ما
تفق من جهد وزمن، ويرحبون بهذا التحقيق الذى كانوا يرتقبونه، المصدر السابق ص ق.

عبد المجيد هريدى كما يبدو ذلك من صفحة الغلاف^(١). ويبدو أن الأستاذ العميد قد قام بكل شئ قبل أن يرحل عن هذا العالم دون أن يطبعه. ونظرا لنقطة الأسرة بالمستشرقين أكثر من نقتها بالمصريين، فقد أعطت المستشرق التحقيقات فوضع اسمه تاليا لاسم الأستاذ العميد وجواره من ساعده فى اللغة العربية. وأهدى المجموعة كلها إلى اسم المرحوم الدكتور محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣). وأشاد به فى المقدمة ذاكرا فضله^(٢). وتم نشر المجموعة بمصر فى سلسلة بعنوان "مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى" تعطى بعض الفضل للولايات المتحدة الأمريكية، وتعكس وجهة نظر المستشرق ووضع تراثنا الإسلام ضمن تحقيقه للتاريخ مع أنه عصرنا الذهبى الأول وليس القرون الوسطى المسيحية الغربية^(٣). ثم تستأثر أمريكا والمستشرق بكل شئ فى الصفحة الثانية من الغلاف الداخلى بعنوانين لسلاسل جديدة "شرح ابن رشد لكتب أرسطو"، "الأصول العربية"، تلخيص كتب أرسطو فى المنطق" الجزء الثانى تلخيص كتاب المقولات، مركز البحوث الأمريكى بمصر ١٩٨٠^(٤). ويقدم المستشرق تصويرا يسجل فيه اعترافه بالفضل للأستاذ العميد ومشروعه الطموح لنشر تراث ابن رشد وإكماله تحقيق تلخيص المنطق فى كتبه الأربعة الأولى، المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، والانتهاه من ذلك فى يناير ١٩٧٣ ثم رحيله عن هذا العالم فى أغسطس ١٩٧٣ قبل أن يتمكن من نشرها^(٥). ثم يذكر نبذة عن حياته إجلالا له، مولده ونشأته، ودراسته وتخرجه ثم سفره إلى البعثة ورسالته وعودته وتدريسه^(٦). ويبدو ذلك ثبت بأعماله العلمية،

(١) ابن رشد : تلخيص كتب المقولات، حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكمه وقدم له وعلق عليه الدكتور ثارلس بتروث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، اللجنة المصرية لعامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) المصدر السابق ص ٥.

(٣) المصدر السابق ص ١.

(٤) المصدر السابق ص ٢.

(٥) الفرض من هذه الفشرة هو إكمال وتوسيع دائرة العمل الطموح الذى بدأه الأستاذ المرحوم للدكتور محمود قاسم قبل وفاته بفرض نشر تراث ابن رشد. فقد كان الدكتور قاسم فى كهولته كما كان فى شبابه متعلقا بابن رشد. ولذلك اعترم فى ١٩٦٨ أو ١٩٦٩ تحقيق تلخيص كتب أرسطو فى المنطق لابن رشد. فبدأ بتحقيق الكتب الأربعة الأولى منه وهى : المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان. وانتهى من عمله فيها فى يناير ١٩٧٣م ثم توفى فى أغسطس ١٩٧٣م قبل أن يتمكن من نشرها" المصدر السابق ص ١٥.

(٦) ولقد كان المرحوم الدكتور قاسم بلحا لا يكل، واستاذ ذا تأثير بارز فى مجالات كثيرة من الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. بالإضافة إلى اهتمامه أيضا بالفلسفة الغربية. ولد المرحوم فى كفر دنوها التابع لمركز الزقازيق. ومنه ففى إلى القاهرة ليتلقى دارسا بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة. وتخرج على رأس نفسته سنة ١٩٣٧. وفى العام التالى لوفدته للحكومة المصرية إلى فرنسا لإكمال دراسته العليا. =

المؤلفات (سبعة) والتحقيقات (أربعة) والترجمات (سبعة) وبالإشتراك (اثنا)^(١). وقد تم نشر هذه التحقيقات تخليداً لذكرى الأستاذ العميد الخامسة عشرة واعترافاً بعمله وفضله ورغبته في المعرفة ومنهجه في التحقيق واعتزازاً بأثره^(٢). ويعطى المستشرق الحق لنفسه أيضاً في إعداد العمل للنشر ومراجعة النص على مخطوطات جديدة ظهرت بعد رحيل الأستاذ العميد وهو ما كان الأستاذ الراحل سيفعله بنفسه ويشكر الأسرة لإعطائه مسودات تحقيق الكتب الأربعة الأولى^(٣)، وكل من ساعده لإكمالها وأخرجها ونشره^(٤). وبعد مقدمة أخرى عن شروح ابن

وهناك حصل على الليسانس من كلية الآداب بجامعة السربون ١٩٤١ قبل انتهاء مدة بحثه. وتم تجديد مدة بحثه ليحصل على درجة الدكتوراة ١٩٤٥ من جامعة السربون. وقد كانت أطروحته الأساسية للدكتوراة عن "نظرية المعرفة لدى ابن رشد وتأويلها لدى القديس توماس الإكويني". أما رسالته الثانوية فقد خصصها لترجمة كتاب "الكشف عن مناهج الأكلة في عقائد الملّة" لابن رشد إلى اللغة الفرنسية. وقدم لترجمته ببحث عن آراء ابن رشد الدينية. وبعد عودته إلى وطنه ١٩٤٥ عين مدرسا بكلية دار العلوم. وقد أعيّر خلال حياته إلى جامعات بنغازي والخرطوم والكويت والجزائر للتدريس بها كأستاذ دائم وأستاذ زائر. وقد تدرّج في مناصب للجامعة أستاذاً فمعيداً لكلية دار العلوم فرتيساً لقسم الفلسفة بالكلية. المصدر السابق ص ١٦.

(١) "أعمال الدكتور محمود قاسم عديدة ومتنوعة بين دراسات وتحقيقات وترجمات في مجالات الفلسفة والعلوم الدينية وغيرها. وقائمة إنتاجه التالية خير دليل على ذلك...". المصدر السابق ص ١٦.
(٢) "وذكر رأينا أن ذكرى الدكتور قاسم - التي من أجل تخليدها نقدم هذا الكتاب - لا يمكن أن يوح عبيرها بسرد مؤلفات وإيجازاته لا بمناقشة مفصلة لأفكاره التي نضل من أجلها خلال فترة عمله كأستاذ وباحث فحسب. وقد يكون من زائد القول أن نتحدث عن ذلك الآن. فقد سبقنا إلى ذلك زملاء له كانوا يتبين تلك النواحي من شخصيته. أما نحن فإننا نقدم هذا العمل تخليداً لذكرى رجل عالم دعت الأخلاق دأب البحث والمعرفة. ولقد امتاز الدكتور قاسم برغبته في المعرفة ومقدرته على مناقشة آرائه وشكوكه. يتجلى ذلك في الأثر الذي تركه كل من التقى به. ولقد اهتم بإثارة للقضايا ومناقشتها أكثر من اهتمامه بإثبات آرائه. تلك كانت أبرز سمات شخصيته، وهي أيضاً الفضائل التي ينكرها له زملاؤه وطلابه". المصدر السابق ص ١٨.

(٣) "ولا اعتقدنا أن المهتمين بالفلسفة الإسلامية يودون أن يخرج إلى النور نص تحقيق الدكتور قاسم فقد بدأنا في إعداده للنشر. ولقد ظهرت أثناء العمل مخطوطات جديدة لنص ابن رشد استلزمنا إعداد مراجعة التحقيق لإكمالها على ضوءها. وفي كل ما كُنّا فإننا نعتقد أن لو أمّدت الأجل بالدكتور قاسم لصنع نفس صنيعة. وكلنا أمل في أن يكون هذا العمل قد صدر بالصورة التي كان يودها غارسه". المصدر السابق ص ١٨ - ١٩.

(٤) "ومن المناسب هنا أيضاً أن نلوه بكل من ساهم في إظهار هذا الكتاب من مؤسسات علمية وأفراد علميين. وأخص بالذكر أسرة المرجوم الدكتور محمود قاسم التي كُفّت لى مشكورة صورة من مسودات عمله في تحقيق الكتب الأربعة الأول. ويشكر أيضاً أ.د. السعيد بدوي، ومؤسسة فولبرايت، ومركز البحوث الأمريكي بمصر، ومعهد سميتونيان، والجمعية الفلسفية الأمريكية، والدكتور محمد الجليل الذي كان يعاون الدكتور قاسم من بداية عمله، والأستاذ همام حسن الباحث بمركز تحقيق التراث، والدكتور أحمد عبد المجيد هريدي، والدكتور محسن مهدي، المصدر السابق ص ١٩ - ٢٠.

رشد وأهميتها^(١)، يعيد المستشرق ذكر الأستاذ العميد في منهج التحقيق^(٢). ويقر باستلامه الأصول التي قام الأستاذ العميد بتحقيقها ومراجعتها على مخطوطات جديدة بلغت ثلاثة أضعاف المخطوطات الأولى نتيجة للبحث في الفهارس القديمة والجديدة، وتعاون الجهود لفريق من الباحثين^(٣).

ويستمر الأمر على نفس النمط في الكتاب الثاني "تلخيص كتاب العبارة"^(٤). فالمحقق هو الأستاذ العميد، والذي أكمل وقدم وعلق هو المستشرق ومعاونه والأهداء إلى الأستاذ العميد. وفي التصدير يقدم المستشرق الشكر لأسرة الأستاذ العميد لتقديمها مسودات التحقيق له^(٥).

وقد صدر الكتاب الثالث "تلخيص كتاب القياس" بنفس الطريقة، تحقيق الأستاذ العميد ومراجعة وإكمال وتقديم وتعليق المستشرق ومساعدة^(٦). والكتاب مهدي إلى الأستاذ العميد مثل الكتابين السابقين. ويسجل المستشرق في التصدير مرة ثالثة الاعتراف بفضل الأستاذ العميد وإكمال مشروعه الطموح، وأن هذا التحقيق وإكماله إنما هو لمحة وفاء^(٧).

(١) المصدر السابق ص ٢١ - ٣٣.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥ - ٤٧.

(٣) ولما تسلمنا أصول أعمال الدكتور قاسم سنة ١٩٧٤م وبدأنا في مراجعتها تعرفنا على عدة مخطوطات جديدة بلغت ثلاثة أمثال المخطوطات التي كانت معروفة. وكان ذلك نتيجة للبحث الدائب في الفهارس القديمة التي نسبت فيها بعض مؤلفات ابن رشد لغيره، ولإيضاً فيما ينشر من فهارس جديدة وما يصدر من بحوث ومقالات وإيضاً نتيجة لتعاون بعض الزملاء، للمصدر السابق ص ٣٥.

(٤) ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة، حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكماله وقدم له وعلق عليه الدكتور تشارلز بترورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨١.

(٥) "وقيل كل شيء فإني أقدم بولتر الشكر للمعاونة الكريمة التي قمتها أسرة المرحوم الدكتور محمود قاسم التي كملت لي مشكورة صورة من مسودات عمله في تحقيق هذا الكتاب وتحقيق المقولات والقياس والبرهان" ويستمر لشكر الدكتور محسن مهدي، ومركز البحوث الأمريكي بالقاهرة ومديره بول ووكر، وفولبرايت، ومعهد ميشيغان، والجمعية الفلسفية الأمريكية، ومعاون المحقق، المصدر السابق ص ١٤ - ١٥.

(٦) ابن رشد : تلخيص كتاب القياس. حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكماله وقدم له وعلق عليه الدكتور تشارلز بترورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣.

(٧) "والغرض من هذه النشرة هو إيجاز العمل الطموح الذي بدأه الأستاذ المرحوم الدكتور محمود محمد قاسم عبيد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة ورئيس قسم الفلسفة بها سابقاً. وكان المرحوم الدكتور محمود محمد قاسم قد بدأ في هذا العمل قبل سنوات قليلة من وفاته واستمر يعمل به إلى أن اختلطته منا يد المنون. وكان إكمالنا للعمل لمحة من الوفاء للذكرى للفقيه الذي نكته له شخصياً وشاركنا -

وصدر الكتاب الرابع "تلخيص البرهان" على نفس المنوال، تحقيق الأستاذ العميد ومراجعة وإكمال وتعليق المستشرق ومعاونته^(١). والكتاب أيضاً مهدي إلى الأستاذ العميد. وفي التصدير، نفس الفقرة السابقة التي تسجل الاعتراف والفضل للأستاذ العميد بنصها^(٢).

وقد صدر تلخيص كتاب الجدل" الذي قام به المستشرق بنفسه^(٣). ومع ذلك يسجل في التصدير الشكر والعرفان للأستاذ العميد بنفس الفقرة السابقة في الكتابين السابقين^(٤).

وأخيراً تبين "النصوص المختارة من الفلسفة الإسلامية" روح المعزلى الفيلسوف^(٥). إذ تبين المقدمة نشأة الفكر النظري، وظهور الفرق الإسلامية، خاصة المعزلة والأشاعرة، ثم ظهور التيار الفلسفي عند الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد، ثم ظهور التصوف الفلسفي، والاتجاه العلمي، وأخيراً الحركة الفكرية في العصر الراهن^(٦). وعلى هذا الأساس، ومن هذا المنظور النظري تم اختيار عدة نصوص تساعد الطالب على قراءة الأصول الأولى طبقاً لمدرسة مصطفى عبد الرزاق. ويسبق كل نص تعريف بصاحبه، ومن ثم يتم تأهيل الطلاب لقراءة التراث دون تأليف كتاب جامعي مقرر مصنفه الأستاذ من قبل و يبلغه الطلاب^(٧).

سفيه زملاؤه وطلابه العاملون في حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية، المصدر السابق ص ٤٩ - ٥٠. ويستمر الشكر أيضاً إلى الجهات وللشخصيات المذكورة في الكتابين السابقين.

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكماله وقدم له وعلق عليه الدكتور تشارلز بتوروث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢١ - ٢٢.

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل. حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور تشارلز بتوروث. شارك في التحقيق الدكتور أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩.

(٤) المصدر السابق ص ١٧ - ١٨.

(٥) دكتور محمود قاسم (عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة) : نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

(٦) المصدر السابق ص ٣ - ٣١.

(٧) النصوص المختارة من الخياط، والقاضي عبد الجبار، والأشعري، والشهرستاني، والكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن طفيل، وابن رشد، وابن عربي، وابن تيمية، وابن خلدون، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والإمام عبد الحميد بن باديس.

٧- الإجتماعى الوضعى

وأخيرا تظهر شخصيته، الإجتماعى الوضعى، من الترجمات الإثنى عشرة التى قام بها الأستاذ العميد بصرف النظر عن ظروفها فى التدريس الجامعى لمادة علم الاجتماع والخلاف حول القائمين بالتدريس : انفلاسة أم علماء الاجتماع، وبصرف النظر عن التكاليفات من وزارة الثقافة أو الهيئات العلمية، وبصرف النظر ثالثا عن الدوافع الاقتصادية. وتتراوح الترجمات بين علم الاجتماع (أربعة)، وعلم النفس الاجتماعى (واحد)، والأدب (إثنان) منها تاريخ الأدب الاجتماعى، والفلسفة (ثلاثة) منها إثنان قريبان من الفلسفة الاجتماعية لبرجسون وعنه، وعلم النفس (واحد)، والتربية (واحد) وكلاهما وثيقا الصلة بعلم الاجتماع من مدرسة خاصة فى الغالب وهى الوضعية الاجتماعية.

وتخلو معظم للترجمات^(١) (ثمانية من اثنتى عشرة ترجمة) من مقدمة للمترجم يعرض فيها أهمية النص، وموضوعه من أعمال المؤلف وتحليل مضمونه، ودلالته بالنسبة لاختياره للقارئ العربى^(٢). وتعادل هذه الترجمات الجبهة

(١) هذه الأعمال المترجمة هى :

- ١- ليفى بريل : فلسفة أوجيست كونت، الأجلو المصرية، القاهرة.
- ٢- ليفى بريل : الأخلاق وعلم المبادئ الأخلاقية، عيسى الجبلى الحلى، القاهرة.
- ٣- لميل دوركايم : قواعد المنهج لعلم الاجتماع، للنهضة المصرية، القاهرة.
- ٤- روجيه بلسيد : مبادئ علم الاجتماع الدينى، الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٥١.
- ٥- شارل بلوندل : مقدمة فى علم النفس الاجتماعى (بالاشتراك مع د. إبراهيم سلامة) ، الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.
- ٦- لاسون : تاريخ الأدب الفرنسى (الأجزاء ٥-٧ من تاريخ الأدب الاجتماعى)، المؤسسة العربية للدراسات، القاهرة ١٩٦٢.
- ٧- ماريو : لعبة الحب والمصافحة، روائع المسرح العالمى (١٣) وزارة الثقافة.
- ٨- برجسون : لتطور الخلق، دار الفكر العربى، القاهرة.
- ٩- أندريه كريسون : برجسون، الأجلو المصرية، القاهرة.
- ١٠- أميل برييه : الموضوعات الأسلمية فى الفلسفة للمعلمة، الأجلو المصرية، القاهرة.
- ١١- جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل، الأجلو المصرية، القاهرة.
- ١٢- لوارد كلايرويد : للتربية الوظيفية، الأجلو المصرية ، القاهرة.

(٢) هذه للترجمات التى تخلو من مقدمات تحليلية هى :

- ١- ليفى بريل : فلسفة أوجيست كونت.
- ٢- لميل دوركايم : قواعد المنهج لعلم الاجتماع.
- ٣- لاسون : تاريخ الأدب الفرنسى.
- ٤- ماريو : لعبة الحب والمصافحة.
- ٥- برجسون : لتطور الخلق.
- ٦- أندريه كريسون : برجسون.
- ٧- جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل. =

الثانية من مشروع "التراث والتجديد"، موقفنا من التراث الغربي، كما قام الفلاسفة القدماء بترجمة التراث اليوناني والفارسي والهندي لاحتوائه وتمثله وتجاوز إبداعه إلى إبداع أشمل وأتم. وقد كانت "الوضعية الاجتماعية" هي المدرسة السائدة في فرنسا في الوقت الذي كان فيها الأستاذ العميد طالب بعثه^(١). وعاد مثل بعض أقرانه مشبعا بفكر المدرسة (عبد العزيز عزت) في حين عاد البعض مثاليا جونايا من نفس الفترة (عثمان أمين). ويصدر الأستاذ العميد بعض ترجمته بموافقته الناشر الأصلي على الترجمة حفظا لحقوق المؤلف والناشر بعد الاتصال به وأخذ الإذن بالترجمة وشكره بل ونشر الخطاب الوراد بالإذن رعاية للقانون^(٢). والحقيقة أن هناك صلة بين الوضعية الاجتماعية وعقلانية ابن رشد، فالعقل أداة الإصلاح، والمجتمع موضوع الإصلاح. وقد عبر عن ذلك ماركوز في "العقل والثورة".

أما الترجمات الأربعة التي تبدأ بمقدمات للمترجم فإنها تبدأ بالبسملة لوضعها في إطارها الثقافي الجديد. تعرف بالمؤلف، وتعطى نبذة عن حياته وأعماله وأفكاره، وتحلل مضمون الكتاب ثم تقدمه في إطاره الثقافي، وتدعو إلى الحوار حوله دون تقليده. وتبين ظروف ترجمته وتكليف وزارة الثقافة أو غيرها من المؤسسات العلمية به^(٣). وتعطى المقدمة لكتاب ليفي برييل "الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية" نظرة نقدية للنص. تعرضه أولاً بأمانة تاريخية وموضوعية علمية ثم تحاوره وتقدمه وتختلف معه^(٤). الغاية من النص المترجم أن يكون دافعا على التفكير وتحديا لأخطار المخالفة وإلا وقعنا في التقليد ثم التفرغ^(٥). دور الوضعية

= ٨- أورد كتابريد : التربية الوظيفية.

(١) وذلك في ترجمة كتاب شارل بلوندل : مقدمة في علم النفس الاجتماعي، وكتاب روجيه باستيد : مبادئ

علم الاجتماع اللتين. والأثن من مكتبة آرمان كولان Arman Colin.

(٢) ليفي برييل : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، مقدمة للترجمة من أ.ل.

(٣) لكننا سنبين إلى أي حد نواقفه أو تخلفه في بعض آرائه. إذ ليس معنى الترجمة أن ننقل المعاني أو نضع ألفاظا مكان ألفاظ بل يجب قبل كل شيء أن نحيا في الجو الذي يحيا فيه المؤلف دون أن نقصد شخصيتنا ودون أن نضن بظهور آرائنا الخاصة متى وجب أن نظهرها. فبما نرى أن مجرد النقل إلى العربية قد يكون أكثر ضررا منه نفعا لأن القارئ يسارع عادة إلى اعتقاد أن كل جملة مترجمة يجب أن تعد حقيقة لا تقبل المناقشة. وتلك في رأبي طريقة خطيرة نقودنا إلى الجمود بدلا من أن نتقنى بنا إلى التحرر عند الاطلاع على الآثار الفكرية العالمية، المصدر السابق ح أ. ب.

(٤) "وتلك هي الأفكار الرئيسية التي يعرضها كتاب الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية" وهي أفكار جزئية أثارت كثيرا من النقد والاعتراضات. ومازالت موضع بحث في الدراسات الأخلاقية حتى يومنا هذا. ولذا نعتقد أن عرضها على العقول ليس متأخرا عن حينه بل داعيا إلى إدراك الركب والمساهمة في مناقشة المسائل الكبرى التي تشغل التفكير في العصر الحاضر. لكن ينبغي للقارئ أن يظن إلى هذا الأمر. وهو أننا إذا كنا قد أعجبنا بهذا الكتاب وحرصنا على نقله إلى اللغة العربية فليس معنى ذلك أننا نوافق مساحبه على كل ما جاء به، ذلك أنه على الرغم من قوة مذهبه وعظم نتائجه التي أدى إليها فلنأنا نرى لديه كثيرا من المأخذ التي يحل بنا ألا نسكت عليها حتى نؤدى الإهانة التي في عقائنا نحو أنفسنا ونحو من سبقوا لنا. لذلك حرصنا على ذكر وجهة نظرنا وترجع فيها إلى كتب لنا ولغيرنا. ولم-

الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر مثل دور الوضعية المنطقية، والماركسية، والوجودية، والشخصانية، والظاهرانية، والبنوية، والمثالية لإيقاظ الفكر والدعوة إلى الحوار.

وتحتوي مقدمة كتاب دور كايم "قواعد المنهج في علم الاجتماع" على نفس العناصر السابقة: أهمية العلم وأهمية الكتاب في تاريخ العلم، وتعريف بالمؤلف وبمدرسته، وإعطاء نبذة عن حياته وأعماله ثم عرض لأفكاره من خلال فصول الكتاب. ولكن المهم هي ظروف الترجمة وأهدافها^(١). فالهدف منها إعداد نص لطلاب أقسام الاجتماع بالجامعات المصرية^(٢). فالعلم الجديد مهم بالنسبة لمصر لدراسته أحوالها الاجتماعية. والترجمة عربية الأسلوب حتى لا يفكر الطلاب منها وبالتالي من العلم ذاته^(٣). وقد قدم لهذا الكتاب زميل آخر (الدكتور السيد محمد بدوي) مثنياً عليه في تقريره إلى وزارة المعارف لقبول الكتاب للنشر مبيناً لأهمية النص لمصر، ومدى حاجتها إلى الدراسات الاجتماعية لنهضة القطر المصري^(٤). وتلك هي بداية النهضة في مصر^(٥).

«شأن أن نثبت هذه التعليقات في مقدمة لترجمة حتى ندع للقارئ متعة للكشف عنها في أثناء قراءته»، المصدر السابق ص ل.

- (١) أميل دوركايم : قواعد المنهج في علم الاجتماع، مقدمة للترجمة ص جـ - ي.
(٢) "وهذا الكتاب الأخير هو الذي رأيت أن أترجمه لطلبة كلية دار العلوم وكليات الآداب ولمعاهد العلوم والخدمات الاجتماعية في مصر لما لمسته من أهميته الكبرى، ولما عرفته من حاجة هؤلاء الطلاب إلى قراءته مترجماً بسبب ما يمتاز به من شدة التركيز وعظيم الفائدة. كذلك رأيت أن أقدمه في نفس الوقت لجمهور المثقفين في الشرق لما وجدته من شدة شغف القراء بهذا النوع من الدراسات. وأعتقد من جاني أن نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية لم يأت متأخراً. فإنه مازال على الرغم من بعد العصر بيننا وبين تاريخ ظهور الكتاب لأول مرة، دستوراً لعلماء الاجتماع ومرجعاً هاماً للباحثين فيه. ومما يدل على أنه مازال جديداً أنه لم يترجم في أمريكا إلا في سنة ١٩٢٨، المصدر السابق ص د.
(٣) "ولم تكن ترجمة هذا الكتاب بالأمر اليسير نظراً لشدة تركيزه التي نُشرت إليها من قبل ولما يمتاز به من إيجاز وخلو من الاستطراد. أضف إلى هذا أنه يظن عليه الطابع العلمي إلى أكبر حد. كما أنه يمجع بالمصطلحات العلمية التي اضطررت إلى نقلها إلى اللغة العربية لأول مرة دون أن أجد لدى السابيين عوناً.. المصدر السابق ص ط.

- (٤) "وهنا تظهر أهمية هذا للكتاب. فقد جاءت ترجمته في أقص وقت لها. ومن حسن الحظ أن تصدى لهذه الترجمة الأستاذ الدكتور محمود كاسم. فقد جمع بين التفتين العربية والفرنسية، وملك ناصية اللغتين. فخرجت ترجمته في ثوب مثيب لا يشعر من يقرأها بأنه يقرأ كتاباً مترجماً. وذلك لسلامة الأسلوب ووضوح العبارة وحسن اختيار للتعبير للمناسبات الذي يطابق المعنى الأصلي للنص الفرنسي، ولا ينبو مع ذلك عما "المصدر طبع في اللسان العربي الفصيح"، المصدر السابق ص ط.
(٥) "وإلى قدم الآن إلى هؤلاء الذين تهتمهم الدراسات الاجتماعية وإلى الذين يتوقون إلى معرفة مصادرها الأولى أهم كتاب يعتمد عليه علماء الاجتماع في الوقت الحاضر. ولرؤي أن أوفق في نقل عدد من المراجع العاملة في هذا العلم حتى يستطيع طلاب الجامعات والمعاهد الاجتماعية والجمهور المنكف الاطلاع على ما أنتجت قرون كبار علماء الاجتماع في الغرب. وتلك في رأيي مرحلة ضرورية»

ولا ينتسب الإجتماعى للوضعى إلى "الوضعية الإجتماعية" إلا تأليفاً دون فكر. ففى مقدمته لكتاب روجيه باستيد "مبادئ علم الإجتماع الدينى" أقسى نقد وأعنف هجوم على الوضعية الإجتماعية وآرائها فى الدين كما مثلها دور كايم^(١). ويواجه عالم الإجتماع بعالم إجتماع آخر من علم الإجتماع الفرنسى عند دور كايم. الدين ظاهرة إجتماعية، وعند باستيد عاطفة. عند دور كايم يتطور الدين من التوهمية إلى التوحيد بعد مجئ الإمبراطوريات الكبرى فى حين يفرق المترجم بين دين الأرض ودين الوحي، دين الأنبياء والرسالات الذى لم يتطور من شئ. كان الهدف من الترجمة إذن للوقوف فى مواجهة المدرسة الوضعية الإجتماعية التى كان موجودة فى مدرجات الجامعة، ونقدتها بنصوص مماثلة^(٢). نشأ التوحيد عند قوم لم تكن لهم إمبراطورية وكانوا مستضعفين فى الأرض بل كانوا يجوبون رمال الصحراء. وينقد المترجم آراء المدرسة الإجتماعية فى اعتبار الإسلام متطوراً عن المسيحية مما يعبر عن تعصب المستشرقين وأهوائهم^(٣). كما ينقد الناقلين للنصوص الأجنبية ويضعون عليها أسماءهم باعتبارها تأليفاً، يتبعون الفصول والأبواب والأفكار والمضون سعيًا وراء الترقية والرزق.

وفى مقدمة المترجم لكتاب برييه "الموضوعات الأساسية فى الفلسفة المعاصرة" تعريف بالمؤلف وبيان عظم منزلته فى قلوب تلاميذه. فقد أعد الأستاذ العميد رسالته للدكتوراة تحت إشرافه. وزار مصر وألقى محاضرات فى كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٢٥. وتوفى عن خمسة وسبعين عاماً فى ١٩٥٢.

تمهد لنشأة دراسات إجتماعية مصرية جدية تقوم على أساس علمى صحيح واضح. وثقنا لله جميعاً لخدمة هذا الوطن والنهوض به، المصدر السابق ص ٥.

- (١) روجيه باستيد : مبادئ علم الإجتماع الدينى، مقدمة المترجم ص ٨-١.
- (٢) ولما عرضت فى أثناء محاضرتى فى الفلسفة لبيان لوجه الضعف فى هذه النظرية ومقدار ما تطوى عليه فى جدل ومفسلة وإلى أى مدى تتشابه مع الحقائق التاريخية والتفكير السليم الذى لا تخدعه البروض الواسعة المموه ..، المصدر السابق ص ٣.
- (٣) رالحق أن المستشرقين وأتباعهم يحرصون لدراسة الإسلام ولكن دراساتهم لا تخلو من التعصب إلا فى القليل من التادر، أما نحن فإن نسلك مسلكهم وحسيناً أن نقدم للجمهور والمثقف عالماً مسيحياً يحل هو بنفسه العقائد المسيحية. وهكذا نفتح السبيل أمام نوع جديد من الدراسة ونعنى به علم مقارنة الأديان. وفى رأى أننا فى أشد الحاجة إلى هذا النوع من البحث. إذ ليس من الممكن أن تزدهر الدراسات الإسلامية ودراسات التوحيد بصفة خاصة دون هذا العلم الجديد. والله أسأل لتوفيق الجميع، المصدر السابق ص ٨.

الأستاذ العميد إذن يحتوى فى شخصيته على جوانب عدة. فهو الرشدى العقلانى، الصوفى الذوقى، المنطقى المنهجى، المصلح الدينى، المعتزلى الفيلسوف، الوضعى الاجتماعى. وهى جوانب متعددة لشخصية واحدة. لذلك نتم الإحالة باستمرار فى كل مؤلف أو ترجمة إلى باقى الأعمال مما يدل على وحدة للعمل، وأن الأستاذ للعميد صاحب مشروع فكرى عام "العقلانية الإصلاحية" الذى يكمن وراء عديد من المشروعات العربية المعاصرة عند تلاميذه المباشرين والأجيال اللاحقة^(١).

(١) هناك إحالات فى نظرية المعرفة عند ابن رشد إلى مناهج الأئمة (ص ٤ ص ١٩) وإلى جمال الدين الأفغانى (ص ٥٥) . وإحالات فى "مناهج الأئمة" إلى ابن رشد وفلسفته لدينية (ص ٢). وإحالات فى "الفيال عند ابن عربى" إلى المنطق ومناهج البحث (ص ٢٩ ص ٣٢ ص ٦٠) وإلى دراسات فى الفلسفة الإسلامية (ص ١٠٤)، وإحالات فى جمال الدين الأفغانى إلى فى النفس والعقل (ص ١١٥ ص ٢٠٢ ص ٢٥٥) وإلى الإسلام بين أمسه وغده (ص ٩٧ ص ١٣٧ ص ١٧٣) وإلى الفيلسوف المغترى عليه (ص ١٥٧) وإلى بعض الترجمات مثل مقدمة فى علم النفس الاجتماعى (ص ٢١٥) فلسفة أوجست كوت (ص ١٩٨) وإلى الأخلاق وعلم المعادلات الأخلاقية (ص ١٣٢). وإحالات إلى "الإسلام بين أمسه وغده" إلى نقد مدارس علم الكلام (ص ٢٢ ص ٤٠ ص ١١٩ ص ١٤٢) وإلى الفيلسوف المغترى عليه (ص ٧١) وإلى جمال الدين الأفغانى (ص ٨٩ ص ١١٢ ص ١١٦ ص ١٨٧ ص ١٩٨ ص ٢١٤) وإلى المنطق الحديث ومناهج البحث (ص ١٤٤ ص ١٩٦) وإلى بعض الترجمات مثل مبادئ علم الاجتماع الدينى (ص ٧٣). وإحالات فى "المنطق الحديث ومناهج البحث" إلى بعض الترجمات مثل قواعد المنهج الاجتماعى (ص ٣٧ ص ٣٤٠ ص ٣٨٨ ص ٣٩٠ ص ٣٠٤) وإلى مقدمة فى علم النفس الاجتماعى (ص ٣٨١ ص ٣٨٣) وإلى فى النفس والعقل (ص ٣٨٦) وإلى مبادئ علم الاجتماع الدينى (ص ٣٩٠ ص ٣٩٣ ص ٣٩٧).

(٤)

من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي

قراءة في الجوانبية

عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)^(٥)

١- مقدمة

إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه لفلاسفة آخرين. فقد كان سقراط فيلسوفاً لأنه أنجب أفلاطون، وكان أفلاطون فيلسوفاً لأنه أنجب أرسطو، وكان ديكارت فيلسوفاً لأنه أنجب الديكارتيين، وكان كانط فيلسوفاً لأنه أنجب الكانتيين، وكان هيجل فيلسوفاً لأنه أنجب الهيجليين، وكان هوسرلر فيلسوفاً لأنه أنجب الهوسرليين. وإن فيلسوفنا الذى تقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعاً فيلسوف لأنه أنجب حتماً "الجوانبيين". ينجب للبشر القانون الأبناء وينجب للفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم. وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة.

ولا يهم فى هذا التوالد أن يكون الأبناء من نوع الآباء، فعظمة التوالد فى توالد النقيض. إن عظمة أرسطو تأتي من معارضته لنظرية المثل عند أفلاطون، وعظمة اسبينوزا تأتي من رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارت وتطبيقه منهج الوضوح والتميز فى الدين المسيحية^(١). وتتمثل عظمة الفلاسفة بعد كانت فى رفضهم لثنى فى ذاته ومحاولتهم التعرف عليه. كما تتمثل عظمة ماركس وكيركجارد فى قلبهما المنهج الجدلى رأساً على عقب، وكشفه فى الطبيعة وفى الوجود. وإن عظمة الهوسرليين لتتمثل فى إصدارهم أحكاماً على الوجود بعد أن وضعه أساتذهم بين قوسين. فالاستمرارية التاريخية وأنساب الفلاسفة ليست طولية إنسيابية وإلا كانت تبعية وتقليداً بل هى معارضة ومناقضة وقلب للأمور رأساً على عقب. وبالتالي يأخذ التاريخ حركته الطبيعية، ويشق مساره الجدلى، ويصبح الأعلى والأدنى، المثل والواقع، واجهتين لثنى واحد. فقد جمع الفارابى بين

(٥) دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين، تصدير د. إبراهيم بيومى مذكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩ ص ٤١٠-٤٦٦ وأيضاً: دراسات أسلامية، الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٤٧-٣٩٦.

(١) انظر ترجمتنا رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا الأجلو المصرية، القاهرة ص ٨-١٢.

فلاطون الإلهي وأرسططا ليس الحكيم، كما جمع كانت بين هيوم الحسى وديكارت العقلى، كما وُحِدَ هيجل بين الواقع والمثال، وكما وحد هوسرل بين الذات والموضوع، وبين العقل والواقع. فلا عجب أن يخرج من بين "الجوانبيين" من يقلب الجوانبية رأساً على عقب باسم الجوانبية، وتطويراً لها، ونقلها من مرحلة تاريخية، مرحلة الأبناء المؤسسين، إلى مرحلة تاريخية أخرى، مرحلة الأبناء المطورين. فالجوانبية رسالة لعدة أجيال قادمة، إن لم تكن المشروع الفلسفى لكل حضارة، وهدف الإنسانية البعيد، ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التى تمر بها كل حضارة، وإلى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف. إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس المنوال دون تبعية أو تقليد. فالسعى إلى الأصالة سمة للجوانبية تحرك السلف والخلف على السواء^(١). ولنا فى مصالار شرعنا خير دليل. فالكتاب والسنة والإجماع والقياس تشير كلها إلى دور الأجيال المتعاقبة ومساهمتها فى الفهم والتشريع، وإلا وقف للتشريع وتحجر عند أصول جامدة تجاوزها الواقع ثم فرض نفسه عليها أو لفظها وفرض تشريعاته الخاصة. فالاجتهاد فى الجوانبية تأصيلها من الجيل للثاني بعد أن أسسها راندها الأول^(٢).

(١) للجوانبية ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٢) كان من السهل على إيراد ذكريات شخصية عن الفيلسوف من صحبة له دامت أكثر من ربع قرن من الزمان. فقد تعرفت عليه فى عام ١٩٥٢ فى مؤلفته أولاً (لترجمة العربية للتأملات) أثناء إعدادى لاجتياز مسابقة الفلسفة للتوجيهية ثم مؤلى أمامه ثانياً فى الامتحان الشفوى وهو القشق الثانى من المسابقة. ثم برويتى له فى الحفل الذى أقامته مدرسة خليل أغا الثانوية تكريماً للفائزين فى المسابقة. وتفضل الأستاذ بالحضور وتهنئته لى بحصولى على المرتبة الأولى فى مسابقة الدولة. لم تفرقتى ابتسامته وبشائسته، وكنت لحصبه نظراً لإحمرار بشرته أنه أحد الفلاسفة الانجليز.

ثم تتلمذت عليه عام ١٩٥٥ / ١٩٥٦ وأنا فى السنة الثالثة والسنة الرابعة بكلية الآداب جامعة القاهرة حيث استمعت لديكارت وكامط وفشته ومحمد عبده. ولأول مرة كنت أجلس بوجدانى أسمع حديث القاب، وأستمع بالذكريات الحية من الفيلسوف النابض. ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية ونشوة المستقبل وبدليات حدوسى الفلسفية وأنا أستمع إلى إقبال فى شهورى الأخيرة بالجامعة وكأنتى كنت أسمع ضربات قلبى وأصوت إلى حديث نفسى، وكان الحديث فى الذاتية والخلق والابداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صده فى نفسى وكان أحداً كان يفتزع منى نفسى انتزاعاً. وكنت قد أهديت من قبل بحثى فى الأخلاق وأنا فى السنة الرابعة قسم امتياز" إلى كل من يتخير فيتحدث فىنطلق فيبعد شيئاً جيداً أو قول لأحد الأساتذة، وهو المرحوم زكريا إبراهيم : هذا برجسون. فعرفت أتنى إقبال وبرجسون. وما أن سمعت عن القصصية، وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبى كان هوسرل فى النهاية.

ثم استمرت مراسلاتى معه وأنا فى فرنسا وحديثى عن علم الشعور الجديد الذى أضعه وحديثه لى عن مثالية العمل. وبدئت زيارتى له فى صيف ١٩٦٠ ثم بعد رجوعى نهائياً من فرنسا فى-

٢- من النظرية الإشراقية إلى تحليل العقل

لما كانت الجوانية رفضاً للأنساق الفلسفية والمذاهب القطعية والأبنية الشامخة فإنها لم تضع إشكالاتها الفلسفية في بناء عقلى محكم بل اكتفت باليوميات الجوانية، والسوانح المطوية، والخطرات الإشراقية، والتجارب الروحية أو "رسالة فى الواردات" كما يقول الأستاذ الإمام، مما جعلها أقرب إلى الانطباعات اليومية والتأملات فى حياة الفكر والشعور، والمطالعات فى حياة الرواد^(١). فهى أقرب إلى السير الذاتية مثل اعترافات أوغسطين أو السيرة الذاتية لبرديثاف أو لياسيرز أو الدفاع عن الذات للكاردينال نيومان. وذلك على خلاف برجسون، وهو من رواد الجوانية، وبرنشتاين، وهو من رواد المثالية العقلية اللذين يرفضان اعتبار السيرة الذاتية جزءاً من الفلسفة لأنها أقرب إلى الحياة الخاصة منها إلى البناء العقلى أو الحسنى الفلسفى الذى يتجاوز الأشخاص والعصور^(٢).

ولهذا ثبتت الجوانية قسمة الناس إلى عامة وخاصة بل قسمة الخاصة إلى خاصة وخاصة الخاصة وكان هناك مجتمعات ثلاثة تنفصلت فيما بينها فى درجات الوعى. إن قبول هذه القسمة والاعتراف بها فى الحقيقة إنشاء لتكوين مجتمع تتمثل فيه أعلى درجات الوعى، وإقرار بوجود نوعين من الناس، قلة أذكاء وعامة من الأغبياء، وضرورة الزعامة

صيف ١٩٦٦. وبدأنا فى تبادل المؤلفات، وحديثاً عن الإصلاح، ومصر، والإسلام والغرب. وتمتعت أنا وبعض الاصغاء بصحبته فى أوالى نسهر فيها حتى الصباح ونحن نستمتع إلى ذكريات الأستاذ وهو يفيض علينا من روحه وجوهرته، وكل حديث الحب والثورة، وما زال الحديث مستمراً حتى الآن، عن مأساة الجامعة، وحرية الفكر، ومستقبل مصر.

ولكنى شئت كتابة هذه للدراسة الجادة دون إفاضة فى الذكريات لتطويرا منى للجوانية، ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق، وخير ذكرى هو ما تحول إلى علم دقيق. "فلا هوأت الثورة" وهو ما عرفت به حتى الآن إن هو إلا تطوير "للجوانية"، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، وانتسابى للحركة الإصلاحية ومحاولتى لتطويرها على المستوى النظرى تجد فى الأستاذ حلقة الاتصال من الأفق إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرزاق إلى عثمان أمين ثم إلى، دون ما فخر أو ادعاء أطلق الله فى عصر الأستاذ، وقرى الله تلاميذه المخلصين.

(١) قباب الأول : بوانر الجوانية عندي. من القرية الجامعة ص ٢٩ - ٧٣ يوميات جوانية ص ٧٤ - ٩٧ سوانح مطوية ص ٩٨ - ١١٠. ويقول الأستاذ فى أول فقرة يقدم بها للجوانية : "للجوانية" اسم أطلقته منذ سنين على فلسفة اهتمت فيها بعد إطلاعة النظر فى أمور النفس، ومتابعة التأمل فى بطون الكتب، مع مدونة تقتصر لتجربة الوقائع والمعاملات لشئون الناس" ص ٩.

(٢) يقول الأستاذ "لأرد أخيراً أن أقبه إلى أنه ليس يوجد للجوانية - من حيث هى فلسفة مفتوحة - تعريف أو حد بمعنى المنطقى الدقيق للحد أو التعريف : للجوانية على الطريق دقما ولا تعرف الوقوف، ولا تريد الانفلاق. وهى محاولة للتعبير عن إيمانها الصحيح بضرورة الميتافيزيقا، وكرامة المعرفة، وسلطان الأخلاق، وهذه هى نفسها القيم الرفيعة التى كان كبار الفلاسفة فى جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الإنسانية الواعية..." ص ٢٦.

للصفوة وقيادتها للغالبية. إن قسمة المجتمع إلى عامة وخاصة هي المدخل لأي نظام سياسي يقوم على الزعامة الفردية وطاعة المجموع، وهو النظام الذى دافع عنه تراثنا القديم فى مدنه الفاضلة. والحقيقة أن هذه القسمة الإجتماعية تقوم أولاً على قسمة معرفية. فالحقيقة لها وجهان : ظاهر وباطن، يدرك العامة للظاهر، ولا يدرك الباطن إلا الخاصة، وبالتالي نازعت نفوسنا قوتين متعارضتين : قوة للحرف فوقنا فى الحرفية، وقوة الروح فوقنا فى التأويلات الباطنية.

لذلك صعب على الجوانية التعبير عن مضمونها بعبارات تحليلية عقلية أو بعبارات تقريرية وضعية، بل لجأت إلى العبارات الإتشائية والتعبيرات الأدبية التى تغيب عنها الدقة والإحكام. وما أسهل أن يتحول هذا الأسلوب الأدبى إلى أسلوب الوعظ والإرشاد الذى هو أشبه بالغناء لتطهير النفس من متاعها اليومية دون أن يتجاوز حدود الانبساط والمصمصة على الشفتين وهز الرأس تقوى وورعاً^(١).

ولذلك، أصبحت الجوانية أقرب إلى الرؤية الباطنية منها إلى الرؤية العقلية وأقرب إلى الحدس الصوفى منها إلى الحدس الفلسفى. لذلك كان الغزالى من منظريها القدامى^(٢). فالجوانية كنظرية فى المعرفة تعتمد على الحدس الصوفى وعلى العين الباطنة وعلى الكشف الذاتى. ولكن ما الضامن لصديق حدسها؟ وما المانع من إغراقها فى العلم للدنى الذى لا مقياس لصحته إلا التجربة الشخصية؟ ألم يكن هدم الغزالى للعلوم العقلية، وهو ما نعالى منه حتى الآن، مخدراً كافياً ومؤشراً على أهمية التحليل العقلى للوجدان الحسى؟ أن رؤية الشعور قد تترك الماهية ولكن رؤية الشعور ذاتها ممكنة برؤية العين. فبين الشعور وموضوعه تبادل مزدوج، من الموضوع إلى الشعور، وهى رؤية العين، ومن الشعور إلى الموضوع، وهى رؤية الشعور^(٣).

وبالرغم من تأكيد الجوانية على أن الحدس والعقل متكاملان إلا أن الحدس هو الذى يؤدى وظيفة الإدراك، فهو الكلى الشامل . فى حين أن العقل يأتى فى الدرجة الثانية فهو الذى يجزئ ويُبعض. فإذا ما أتى العقل

(١) ولقد كثر الاعتماد على الشواهد التاريخية والقصص والروايات من أجل الوعظ والإرشاد لدرجة تخصيص جزء خاص "لغات جوانية فى الأدب والحياة" ص ١١٣ - ١٢٠ ومقال "ما قوامك دلم فضلكم" ص ٥٥ - ٥٩.

(٢) يعتقد الأستاذ جزءاً خلاصاً عن "الجوانية فى أخلاق الصوفية" ص ٢٠٩ - ٢١٣ وآخر عن "الجوانية الأخلاقية عند الغزالى" ص ٢١٤ - ٢١٦ وملحقاً بنفس العنوان ص ٢٧٥ - ٢٩٢.

(٣) ويقول الأستاذ فى ذلك "إذا كان للرأس عينان فلقلب عيون" ص ٧.

أولاً بتحصيل المعارف فإنها لا تتحول إلى علم إلا بالحدس. وبالتالي نظل الجوانية حسية أكثر منها عقلية^(١).

قد عُرف الشرق باتجاهاته الباطنية، وبمناهجه في التأويل منذ الديانات الشرقية القديمة وفيلون وبولس وأوغسطين والتراث الهرمسي كله، وقد أخذ علمائنا القدماء موقعاً نقدياً منه وعلى رأسهم الغزالي نفسه في "قضايح الباطنية". فما الضامن ألا تقع الجوانية بتفرقتها بين العرض والجوهر، وبين الظاهر والباطن وبين المظهر والمخبر، ألا تقع في الاتجاهات الباطنية التي لا حدود لها في التفسير بالأعماق على مراتب متفاوتة؟ ما الضامن ألا يكون الباطن المقبول هو دون كيخوت وأن يكون العرض المرفوض هو سنكوبانز؟^(٢).

وبهذا الحدس الذي تغيب فيه مقاييس الصدق يكون الدليل على وجود الله جوانياً خالصاً، تجربة شخصية للنفحات الإلهية تؤدي إلى تفريج الكرب، ورفع البلاء، وسد الحاجة، وكان الله لا يعرف إلا في ساعة الشدة ووقت الضر. وهو دليل نفعي خالص. فإله يثبت كطلة غائبة للإنسان كما هو الحال عند فشته وهيجل وكناط وبرجسون. إن مناجاة الله وشكره على عونه أقرب إلى فلسفة السؤال التي تحدث عنها إقبال والتي ترفض أن تجعل علاقة الإنسان بالله علاقة الشكافة^(٣). كما أن الاستماع إلى القرآن إما أن ينقل النفس إلى جنات النعيم، وكما تريد الجوانية، أو يرسلها إلى ميدان القتال كما يريد ذلك جيلنا المحتل^(٤). فطالما ظلت الجوانية نفحات من السماء مستظل وجدانية صوفية إشراقية في حين أن جيلنا يضع نفسه بين العقل والواقع، العقل منهجه والواقع موضوعه^(٥). إن مخاطر التصوف في حياتنا لا تأتي فقط من الطرق الصوفية، لبس المرقعات الدمشقي منها والحرير، والاعتناء بالظاهر دون الباطن. فالتصوف كمظهر هادم للعقل ومميط للإرادة وتحقيق لسراب على أنه غلبة^(٦). وقد أن الألوان لجيلنا للانتقال من الغزالي إلى ابن رشد، ومن الذوق إلى النظر.

وقد نتج عن غياب التحليل العقلي الخالص وغياب المسائل التي تضعها الجوانية أن ظلت في تحليلاتها معتمدة على شواهد من النصوص الدينية وأقوال الآخرين والشواهد الشعرية والحوادث التاريخية ولقاصيص البطولة وأمثلة القداء.

(١) يتحدث الأستاذ عن عيون الروح عند أفلاطون، والانتباه الذهني عند ديكرت، والوعي الترنسندنتالي عند كناط، والتعلطف عند برجسون، وشهادة الوجدان عند شيلر ص ١٤، ص ٢٥.

(٢) يعتبر الأستاذ أن دوين كيخوت يمثل الباطن وأن سنكوبانز يمثل الظاهر في حين أن الأول ضحية الوهم والثاني ضالغ في الحياة. ص ٤٢.

(٣) الجوانية ص ٧٩، ص ٨٧.

(٤) نفس المصدر ص ٨٨.

(٥) نفس المصدر ص ٩٦.

(٦) نفس المصدر ص ١١٣.

بل إن كثيراً من تحليلاتها مجرد شرح للنصوص كما يفعل الشيخ أو الخطيب. وقد نشأت الجوانية في بدليتها من تأمل في آيات القرآن وأحاديث الرسول^(١). كما أن ضرب الأمثلة لتصوير الفكرة مستشهداً بالقرآن في الفرق بين المعرفة الجوانية والمعرفة البرانية مثل للحوض المحفور في الأرض إما أن تصب فيه الماء من الخارج أو أن ينفجر فيه الماء من الداخل لا يتعدى ضرب المثل والقياس مع الفارق. وهو أسلوب خطابي شعري يتفق مع إحصائيات الوجدان^(٢).

٣- من عالم الشعور إلى عالم الواقع

إذا كانت نظرية المعرفة التي تضعها الجوانية هي نظرية إشراقية خالصة فإن نظرية الوجود التي تضعها للجوانية أيضاً نظرية شعورية خالصة. تجعل مادة المعرفة حياة الشعور ومضمون الفكر، وكان الحياة الباطنية هي في نفس الوقت ذات وموضوع. وبالرغم من صدق هذا التحليل على مستوى المبدأ إلا أنه لا يطابق الواقع. فمضمون الشعور ليس نفحة من السماء بل هو انعكاس لواقع معين بحياة الشعور. تتفاعل به النفس، ويتحدد في موقف. صحيح أن الجوانية هي بؤرة الشعور، وهي نظرية في الإدراك، وهي أساس النظر، ومنهج العمل ولكن هذه الجوانية محمولة على جسد، وقائمة على واقع، وفاعلة في لحظة تاريخية، ومؤثرة في مجتمع. وهذه العوامل كلها ليست برّانية بقدر ما هي قوائم. فلا وجود للروح إلا في بدن، ولا للمثال إلا في واقع، ولا لله إلا في عالم، ولا للذات إلا في موضوع. ولا عجب أن كان الكوجيتو أو الإنسان الطائر هو رمز الجوانية وأن الأكنية الخالصة هي حاملها. أن الجوانية بلا حوامل تكون أقرب إلى المفارقة منها إلى الحلول، وإلى التقوى المائعة والوجود الهش منها إلى التقوى المؤثرة والوجود الفاعل، وإلى الطراوة واللزوجة منها إلى الصلابة والمقاومة.

إن كل الأمثلة الجوانية المذكورة لتدل بالنسبة لنا على أهمية المضمون الاجتماعي. فعندما سأل سقراط الرجل البدين "كلمني حتى أراك" فإنه أراد معرفة الرجل ومحتواه وليس مجرد العقل الجواني بل ما يظهر في القول والعمل. والذي كان يهتز أمام معلوية ولم يشعر به معاوية متكلماً يعني أن الكلام هو الذي يفيد، والافادة مضمون الكلام. ومثال راكب السفينة الذي يخرمها لأنها في جزئه تشير إلى التضامن الاجتماعي. وهو مضمون حي، وموقف تضللي. وأبو حنيفة عندما مد رجله بعد أن كان قد ضمها إحتراماً لرجل مهيب سأل سؤالا تافها دليل على إحترام العلم دون الجهل، والعلم مضمون. والذي يعود المريض ويبارك ملك الموت نقص

(١) نفس المصدر ص ١٠.

(٢) نفس المصدر ص ١٢.

فى المعيار الاجتماعى. وهو مضمون وسلوك. ومبأل عمر عن معرفة شخص فى رحلته ومعاملته دون عبادته وهمهاته بشير إلى مضمون السلوك. وإجابة ليوناردو على سؤال : هل لنتهى من اللوحة بأنه قد بدأها نكل على تواضع العلماء ورغبتهم فى الوصول إلى الكمال وهو مضمون سلوك. والإجابة على الأمريكى الذى أراد نقل الأدب اليونانى شراء بأن نلك يحتاآ إلى ألقى علم تشير إلى المضمون الحضارى^(١).

إن التركيز على الجوانية هو رد فعل على واقع تغلب عليه الصور والأشكال. الجوانية لحظة تاريخية ثانية تكشف عن غياب المضمون فى اللحظة التاريخية الأولى. ولكن بعد هاتين اللحظتين، تأتى لحظة أخرى ثلاثة تجمع بين الصورة والمضمون، وتوحد بين الداخل والخارج، وتضم الجوانية والبرانية. وهذا يفسر لنا بالفعل ظهور الإسلام فى لحظة تاريخية ثلاثة بعد اللحظة الثانية وهى المسيحية التى ظهرت بدورها بعد اللحظة الأولى وهى اليهودية. فقد أعاد الإسلام للرتق، ووحد بين الداخل والخارج، وبالتالي أحدث ثورة^(٢). فحياة الروح لا تتألف مع حياة الجسد، والحياة الروحية تتأصل جذورها فى الحياة الدنيوية، والأخلاق الإسلامية هى توجيه الحياة لمصلحة البشر. لقد أعطى كيركجارد الأولوية المطلقة للجوانية على البرانية فأحدث ثورة فردية رومانسية النزعة، وجدانية الأساس. فى حين أن هوجل عندما وحد بين الداخل والخارج أحدث ثورة وطنية يوكشف جدل التاريخ ومصائر الشعوب. لذلك كانت نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح نظرة جوانية لأنه غير محور الدين من القشور والأشكال إلى حياة الروح. كما أدرك محمد عيه أن هذا الجدل التاريخى بين اليهودية والمسيحية والإسلام هو انتقال من دين الظاهر والباطن. ومع نلك يبدو أن الجوانية تعطى للإسلام تفسيراً باطنياً، أى تعود باللحظة الثالثة إلى اللحظة الثانية، وترجع بالتاريخ إلى الوراء، بتطليب الصوفية على الفقهاء^(٣).

(١) نفس المصدر ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

(٢) إن الحياة الروحية لا تتألف الحياة الدنيوية، وإن الأخلاقية الصحيحة فى الأنثولوجية الإسلامية معناها تكبير الحياة المادية لمصلحة البشر وفقاً للأحكام والمبادئ السماوية. ويجارة أخرى إن الأخلاقية العاملة تقتضى الرضى التام لما ينبغى أن يكون بين الجوانى والبرتى من صلة وطيدة، نفس المصدر ص ١٢٣.

(٣) للجوانية فى نظر العقاد إلى تعاليم المسيح ص ٣١٠ - ٣١٥ ولأيضاً، Lights, p. 136.

٤- من المثالية المجردة إلى الواقعية الملتزمة

لقد حاولت الجوانية أن تعطى لنفسها هيكلًا وبناءً، ولكنها ظلت بلا هيكل أو بناء بل مجرد صفات عامة تنتم بها كل فلسفة مثالية وهي: (١)

١- تركيبة الوعي الإنساني. وهي حياة الروح والفضيلة وممارسة الحرية. وهنا تبدو الجوانية وكأنها نظرة خلقية دينية للعالم تدعو الناس إلى الطهارة وإلى إنكاء القلب السليم كما هو الحال في المسيحية وكل دعوة إصلاحية تطهيرية فردية. وما أسهل الدعوة إلى ذلك في كل . ولكن للمهم كيفية تفسير هذه الدعوة وأسباب ظهورها ومناهج تحقيقها.

٢- المعرفة الجوانية. فإذا كان الوعي هو نقطة البداية مثل الكوجيتو الديكارتي فلن هذا الوعي يقوم بوظيفة المعرفة عن طريق التعاطف العقلي. وهو مفهوم برجسون في تعريف الحدس، نور منبثق بعد طول صحبة (٢). فالجوانية إذن نظرية حدسية في المعرفة التي لا تحتاج إلى استدلال. بل إن الحدس فيها أقرب إلى الحدس الصوفي منه إلى الحدس الفلسفي.

٣- ميتافيزيقا الرؤية الواعية. وهي سمة لا تتفصل عن السابفة إلا في تركيزها على الحدس الصوفي أو الفني كما هو الحال عند برجسون الذي يشير إليه رائد الجوانية صراحة وينسب إليه. ولكن الاعتماد الأكبر على الغزالي والرؤية الصوفية بالرغم من من غياب نظرية الصدق للتحقق من هذه الرؤية وبالرغم من غياب تحليل لمضمون الرؤية لمعرفة رؤية ما (٣).

٤- مجاوزة المظهر. وتنقلنا هذه السمة من نظرية المعرفة إلى نظرية الوجود. فالرؤية الواعية تتجاوز المظهر وتترك بواطن الأمور. ولكن الباطن في كل اتجاه جواني له مراتب عدة، وتتفاوت أعماقه إلى ما لا نهاية. ومن هنا أصبحت الجوانية نظرية باطنية تقوم على قسمة مراتب الوجود، وبالتالي يقضى تمامًا على وحدة الوجود وصحته وصلابته.

٥- قوة الروح. وتركز هذه السمة على الأخلاق الجوانية التي تعتبر الجهاد الأكبر هو جهاد للنفس في مقابل للجهاد الأصغر وهو طرد العدو، بالرغم من ضعف الحديث المشير إلى ذلك وبالرغم من نقد حركات الإصلاحية الدينية له. تبدو الجوانية هنا أميرة التعارض التقليدي بين الروح والمادة في حين أن أزمنا

(١) ملاحم الفلسفة الجوانية ص ١٢١ - ١٤٥.

(٢) نفس المصدر ص ١٢٥.

(٣) نفس المصدر ص ١٢٩.

الحالية تتمثل فى خواء الروح وضياح الحياة المادية ، وعدم قدرتنا على التعامل مع المادة، فهما وتفسيراً وتوجيهاً. والذي يعطى الروح قوتها هو مضمونها، والروح لا تعيش من ذاتها بل من مضمون خارجى هو المعاش وحياة الناس.

٧- غربة الإنسان . وهى سمة أخلاقية أيضاً تشير إلى أن الإنسان يعيش فى هذا العالم وليس منه، وأن مصيره خارج العالم، أتى غريباً ويعود غريباً، وأن الإنسان فى هذه الدنيا ما هو إلا عابر سبيل. وهذه الغربة لا مفر منها ولا مخرج. وتنتهى إلى العتب المطلق كرد فعل على التفاؤل المطلق فى النظرة الدينية. فى حين أن غربة الإنسان هى مقدمة ثورته على الواقع حتى يعيد التآلف معه وحتى ينتمى إليه.

٨- المثالية وخصومها. تبدو الجوانبية هنا رد فعل على الهجوم على المثالية فى العصر الحديث فى الغرب الذى مثلته الاتجاهات العنمية والشكية. والحقيقة أنه فى مجتمعنا هذا لا تمثل هذه الاتجاهات أية خطورة لأننا مازلنا نقيع فى القطعية وليدة التقليد، بل إن فى الدعوة إليها ما يخفف من شدة التقليد وسيطرة القطعية.

٩- مثالية العمل. وهى السمة التى تحول فيها الجوانبية التأكيد على جانبها العملى، وأنها ليست مثالية خالصة، وأن المثالية هى فى نفس الوقت نظرية وعملية، عقل وقيمة. ولكن مازال السؤال قائماً : ومن الذى سيربط الجرس فى رقية القعظ؟ من الذى سيققق هذه للمثالية العملية: للصفوة، الشعب، الحزب، المؤسسات أم التحول الروحى metanoia الذى يبدو هو المرجح ؟ فإذا كان رائد الجوانبية قد قام بتأصيلها، فإن مهمة جيلنا هى تحقيقها.

هذه السمات العامة للجوانبية تظهر فى نشاطات الروح المختلفة، فى اللغة ،والأدب، والدين، والأخلاق، والسياسة، والحضارة أو التاريخ، مرة فى سمات عامة للجوانبية فى اللغة وفى الأدب أو فى حركات الإصلاح فى الدين، أو فى الأخلاق الجوانبية، أو فى السياسة الجوانبية أو عندما تبدو الجوانبية على أنها مشروع الانتمائية كلها.

٥- من اللغة والفكر إلى التعبير والتغيير

إن الجوانبية فى اللغة ليست حقيقة مستقلة بذاتها إنما هى مقدمة للانطلاق إلى حرية التعبير. فإذا كانت الجوانبية قد ركزت على صدارة المعنى وأولوية الفكر فإن جيلنا يركز على صدارة للتعبير وأولوية الواقع. فالكلمة ليست حاملاً لمعنى بل هى لإحداث ثورة. والمعنى الجوانبى الذى يدل لللفظ عليه إنما هو وسيلة لحركة فى الواقع يقوم بها الإنسان. إن أولوية الفكر على الوجود كما توحى به اللغة العربية

عندما يقرأ الإنسان ليفهم وعندما يكون الإنسان فاهما قبل أن يستطيع القراءة يقابله أولوية الوجود على الفكر كما يبدو في المعنى الاشتقاقي للفظ وربط المعنى بالواقع الحسي. فثبتت مثالية اللغة العربية لا تكون على حساب واقعيته ونشأتها في العالم الحسي^(١). والمعنى الاشتقاقي هو أصل المعنى العرفي، وكلاهما مصدر المعنى الاصطلاحي في الشريعة.

وتبدو أهمية التحليل اللغوي في أن اللغة أول مظهر تبدو فيه الجوانب^(٢). بل إن الجوانب تتحدد معالمها أولاً بتحديد خصائص مميزة للغة العربية، وكان الجوانب هي أساساً فلسفة في اللغة كما نشأت البنائية أيضاً من علم اللغة. وهذه للخصائص هي :

١- المثالية الأصلية التي تبدو في عدم ظهور فعل الكينونة كرباط بين الموضوع والمحمول أو بين المبتدأ والخبر، والحقيقة أن افتراض الوجود مسبقاً دون ما حاجة إلى إثباته لا يشير إلى مثالية أصلية بقدر ما يشير إلى واقعية بديهية ، وهي أنه لا يمكن الحديث عن شيء إلا إذا كان موجوداً، وأن الحديث عن الالاموجود هو حديث غير ذي موضوع. فاللغة العربية تحيل إلى الوجود أو كما يقول هينجر "اللغة منزل الوجود".

٢- الحضور الجواني الذي يبدو في عدم تكرار الضمير، وهي سمة في كل اللغات السامية نظراً لعدم حاجتها إلى حرف إضافة لربط المضاف بالمضاف إليه، أو إلى ضمير قبل الفعل. فالإضافة واقعة حسية لا تحتاج إلى تأكيد ذهني، والفعل عمل حسي لا يحتاج إلى إبراز الفاعل، نظراً لبداية أن لكل فعل فاعلاً. فالحضور الجواني هو في الحقيقة حضور وجودي في العالم الخارجي أي حضور براني.

٣- الصدارة للمعنى الذي يبدو في إخراج اللفظ في معناه الحسي إلى المعنى الاصطلاحي. وهذه الصدارة لا تعني اتجاهها مثالياً في اللغة بل تعني ارتباط المعنى الاصطلاحي بالأرض على ما عرف الأصوليون في المعنى الاشتقاقي، والاشتقاق يعني أن كل معاني اللفظ إنما ترتكز على معنى أولى هو المعنى الحسي.

٤- الأعراب مطلق العقل الذي يشير إلى ضرورة الفكر أولاً حتى يمكن وضع حركات الرفع والنصب والجر، والحقيقة أن هذه الخاصية ترجع إلى موسيقى اللغة كما ترجع أيضاً إلى تطابق الفكر والوجود، وتماثل العقل والواقع.

(١) الجوانب، ص ٧٦.

(٢) الباب الثالث : جوانب في فلسفة اللغة العربية ص ١٤٩ - ١٨٤. انظر أيضاً: فلسفة اللغة العربية، المكتبة الثقافية ١٩٦٥.

٥- ضلال وألوان وهي المترادفات التي يشير كل منها إلى طرف من المعنى وهذه الخصيصة لا تثبت الواقعية ومحاولة احتواء الشيء من كل جوانبه، وملاحقة للمعنى للشيء.

٦- نحو الإيجاز والتركيز والتعبير مثل وجود لام واحدة لأكثر من استعمال. وهذه الخاصية تثبت قد الألفاظ على الشيء، وعدم الخروج على الواقع، والعيش في عالم الأميياء.

٧- الحركة والقوة. وهما الأثر النفسى الذى يحدثه الكلام وما يبدو فى بداية أسماء الأعلام بالمتحرك لا بالسكن، وهذان العنصران يشيران إلى اتجاه الفكر نحو الفعل والتأثير.

ومن ثم لا يمكن أن يقال إن منطق التفكير فى اللسان العربى منطق صاعد أعنى أنه يسير دائماً من الأدنى إلى الأعلى ومن البرانى إلى الجوانى بل يمكن أن يقال العكس تماماً أى منطقاً نازلاً من الأعلى إلى الأدنى أو من الجوانى إلى البرانى. وكان الجوانية تؤثر التأويل على التتزيل، وللتنوق على التعبير^(١).

ولا يدل استعمال لفظ الجوانى فى اللغة العربية فى الحديث ومفاهيم اللغة والمسير والكيمياء والتصوف وعند ابن النديم وابن رشد وابن خلدون والظواهرى أنه مقولة أسياسية فى تراثنا. فالعقل والواقع والوجود أيضاً مفاهيم شائعة فى التراث ولا تقل شرعية عن الجوانية.

إن إعطاء الصدارة للفكر على اللغة حكم مسبق أشبه بنظرية التوقيف فى نشأة اللغة من حيث أن اللغة العربية تمتاز على غيرها بنشأتها الطبيعية من الواقع الحسى^(٢). وإن تمييز الفارابى بين للمنطق والقول فى كلمة Logos اليونانية لا يعنى الخلط بين المعنيين بقدر ما يعين للوحدة بينهما. إن تركيز الجوانية على صدارة الفكر على اللغة أى على مرحلة ما قبل الحمل قل من شأن التعبير من أجل التغيير، وتوجيه الفكر للواقع وتثريه له من خلال النطق^(٣).

إن التركيز على منهج الفهم لا الحفظ، وعلى الوقف لا على التقليد، وعلى التجديد لا على التردد أثر من آثار صدارة الفكر على اللغة. وبالتالي تحولت مثالية اللغة إلى منهج فى التربية مازالت معاهدنا وجامعاتنا قاصرة عن إدراكه وتمثله.

(١) نفس المصدر حتى ١٦٤.

(٢) تقدم بالعربية أو الحقيقة كما يقول فلاسفة الإسلام لا تقدم الزمان أو الوجود فى الأعيان بالمصطلح علماء الكلام، فى اللغة والفكر، معهد الدراسات العربية ١٩٦٧ ص ٣٣.

(٣) يتضح ذلك فى تخصيص مشاكل التعبير ثلاث محاضرات من اثني عشرة محاضرة فى "اللغة والفكر"، المحاضرة الخامسة والمعاصرة والحديثة عشرة.

وقد آن الأوان بعد التركيز على المنهج أن يركز جيلنا على الموضوع : فهم ماذا؟ وموقف مماذا؟

وصحيح أيضا أن العلم ليس مرهونا بمحو الأمية، فكثير من العلماء أميون، وكثير من الأميين علماء. وصحيح أيضا أن تراثنا بل وديننا أسس الوعي الفردي دون محو مسبق للأمية. ولكن مهمة جيلنا هي في إيقاظ الوعي الاجتماعي الذي يقتضى محو الأمية لكتابة العهود والمواثيق. وكان تعليم اللغة يساوى فك الأسر. فمحو الأمية يعادل حرية الإنسان^(١).

إن اللغة العربية مرتبطة حقيقة بالقومية العربية وبالتراث القومى، بالتالى فإنها ترفض اللسان المستهجن. والاعتزاز باللغة العربية تأكيد القومية العربية وتثبيت الدين. فالوعي الفردي يؤدي بالضرورة إلى الوعي الاجتماعى، وصدارة الفكر فى اللغة - حتى ولو سلمنا بها - إنما تهدف فى النهاية إلى التعبير عن الفكر وتأكيد الذات، وتحقيق الوحدة القومية.

وتبدو الجوانية فى الأدب فى سمات عامة أيضا متشابهة لخصائص اللغة العربية وليراز هذه السمات هي:^(٢)

١- الإيمان بالروح. وهى الروح المستقلة عن المادة أو الإنسان الطائر الذى هو فكر محض ووعي خالص، الذى لا جسد له ولا واقع من تحته. فى حين أن الروح على هذا النحو تصور متطهر كثيرا ما يؤدي إلى الانبعاث والصورية والانعزال والرهبانية أو إلى التناق والتعمية والتغطية وللتستر على الحياة المادية كما هو الحال فى كل مظاهر النفاق الدينى. إن مهمة جيلنا هي العثور على صلة للروح بالمادة وليس فى فصل للروح عن المادة. فمأساتنا ليست فى روحنا، فروحنا والحمد لله عامرة. ولكن مأساتنا فى ضنك العيش.

٢- السعى إلى الأصالة. ضد التقليد والتبعية، والتصاقا بالجنور. ولكن إلى أين تمتد هذه الأصالة. فالتأصيل يحتاج إلى جنور وتربية، ومن ثم كانت الأصالة فى الارتباط بالأرض والامتداد فى التاريخ. ولا تكفى الأصالة بالرجوع إلى الروح فالروح نفسها تأصيل للوجود الإنسانى.

٣- الأدب محاولة للفهم بتجربة شاملة. وهنا يكون الأدب مادة للاطلاع الحسى . ولكن الأقرب إلى الفهم الشامل هو العقل، والتجربة الشاملة تفهم الأدب والدين والفكر.

(١) أنظر : إهداء إلى أمى ... للجوانية ص ٥.

(٢) الجوانية فى أدب للعقاد، ص ٢٩٣ - ٣٠٩.

٤- الأدب والحياة. فالأدب تعبير عن الحياة، ولكن الحياة هنا أيضاً هي الحياة التي تضم الفرد والجماعة. وما الفرد إلا معبر عن الجماعة، وما حياته إلا حياتها، وما خلوده إلا في خلودها.

٥- التعبير الجميل عن الشعور الصادق. ومع ذلك فالأدب ليس تعبيراً فقط بل إيصالاً، والشعور الصادق لا يعنى فقط الصدق مع النفس بل أيضاً الصدق في تصوير الواقع.

٦- الشعر والفلسفة. فبينهما صلة وثيقة. ولكن النشاط الروحي الكامل هو الذى يجمع بين الشعر والفلسفة والعلم. فالشعر وسيلة التعبير والفلسفة مضمون التعبير، والعلم تصديق للفلسفة وتحقيق لها في الواقع.

٧- الجوانية في القصة. وذلك يبدو في الحوار الداخلى بين الشخصيات. ولكن الجدل النفسى ما هو إلا تعبير عن جدل اجتماعى ومواقف صراع تمثلها الشخصيات المختلفة.

٨- أدب النفس، وكان الأدب فى النهاية هو تهذيب الأخلاق وتصفية النفس. فإذا ما كان للأدب رسالة فلماذا قصرها على تطهير الروح وتهذيب النفس دون التغيير الاجتماعى والمساهمة فى التعبير عن الأمنى القومية وتوعية الجماهير بها؟

إن الجوانية فى اللغة والأدب تحول فى جيلنا إلى برانية فى الاجتماع وفى السياسة^(١).

٦- من الإصلاح إلى النهضة

لقد ارتبط رائد الجوانية بحركات الإصلاح الدينية الأخيرة وعلى رأسها الأستاذ الإمام منذ طفولته المبكرة بحفظه جزء عم مع تفسير الأستاذ الإمام^(٢).

(١) انظر أيضاً : نظرات فى فكر العقاد، للمكتبة الثقافية ١٩٦٥.

(٢) وأهم دراسته عن محمد عبده:

أ - رسالته للدكتوراه، Mohammed Abduh, Essai sur les idées philosophiques et religieuses, Imprimerie Misr, Le Caire, 1944.

ب - محمد عبده، سلسلة أعلام الإسلام، دار الكتب العربية ١٩٤٤.

ج - رائد الفكر المصرى، الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٥.

د - Lights on contemporary Moslem philosophy, the renaissance bookshop, Cairo, 1958.

هـ - رواد الوعى الإسلامى فى الشرق الإسلامى، المكتبة الثقافية ١٩٦١.

و - دروس الشباب فى سيرة الأستاذ الإمام، دراسات فى الإسلام، القاهرة ١٩٦٤.

ز - Renaissance in Egypt. Mohammed Abduh and his school, in : History of muslim philosophy by M.M. Sharif, Vol II, Wiesbaden.,

وتولت مؤلفاته عن الأستاذ الامام، ولا يوجد مؤلف آخر إلا وفيه إشارة للأستاذ الامام، مستشهدا بأقواله، ومطالبيا بطبعة كاملة لمؤلفاته لا تقل عن طبعات المؤلفات الكاملة للفلاسفة الغربيين^(١). وبالرغم مما أدته الحركات الإصلاحية من خدمات جليلة لعصرنا من إيقاظ لوعي الجماهير عند الأفغانى، إلى التربية الدينية وإصلاح مناهج التعليم واللغة العربية عند محمد عبده، إلى اكتشاف الأمة الإسلامية والدعوة إلى التربية الإسلامية والدعوة إلى الاجتهاد ورفض التقليد عند أقبال، إلى نذب اللامبالاة ورفض صور الاستعباد عند الكوكبى إلا أن الإصلاح الدينى ظل نسبياً، أقرب إلى القديم منه إلى الجديد. وما زال جزئياً يتعلق ببعض أشكال العبادات دون أن يكون كلياً شاملاً يتعرض للمسئ للنظرية التى يقوم عليها تراثا الدينى نفسه. وما زال يحدث فى العالم الداخلى من أجل إنكاء الوعي وبناء الفرد دون أن يحدث فى العالم الخارجى وتغيير النظم الاجتماعية، أى أنه ما زال إصلاحاً فى الأذهان دون أن يكون تغييراً فى الأعيان. إن مهمة جيلنا تطوير الإصلاح إلى نهضة شاملة، ودفع الإصلاح الجزئى إلى نهضة كلية، وتجاوز حدود الإصلاح التى تتمثل فى الإغراق فى التصوف والتجربة الصوفية كما هو الحال عند إقبال ومحمد عبده. وكيف تقوم نهضة على أسس لا عقلانية ونحن نعانى من سيطرة الأسطورة والخرافة فى حياتنا؟ لقد ظل الإصلاح فى جملته أشعرياً، ولو أن محمد عبده حاول أن يكون نصف معتزلى. فقد كان أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل، وكيف تقوم نهضة على أسس أشعرية أى على التشبيه فى الذات والتشخيص فيها وعلى إنكار العدل وقانون الاستحقاق والغاية والصالح والأصلح والحسن والقبح العقلان والعقل كأساس للنقل ؟ لقد اقترب محمد عبده من بعض المبادئ الاعتزالية فيما يتعلق بالحسن والقبح العقلين ولكنه ظل فى جملته أشعرياً متزواجا مع التصوف. وهو النمط الدينى القديم الذى ساد فى حياتنا منذ الغزالي أحد رواد الجوانية الأوائل. ما زال الإصلاح يتصور الدين بمعناه التقليدى، ويتعامل معه بأسلوب الدفاع، ويدعو إلى الرجوع إليه دون أن يحوله إلى أيديولوجية وإلى نظام للعالم وإلى تحليل علمى وإلى حركة جماهيرية. وهذا ما سبب بعض الاضطراب فى سلوك المصلحين واتجاهاتهم السلبية. فقد عارض محمد عبده الثورة العربية أولاً، قبل أن ينضم إليها ثانياً، ويتصل من السياسة ثالثاً، كما انضم إلى المحفل الماسونى الانجليزى، كوكب الشرق، مع ثلاثمائة من جنود البلاد، ومنه نشأ الحزب الوطنى. كما أنه هو الذى رفع شعار "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل" وقد أتانا المستبدون العادل وكان للعدل لا يأتى إلا على أيدي السيف^(٢).

(١) مثل طبعة آلم وتكرى لمؤلفات ديكرات، للجوانية ص ٩٨.

(٢) لأذكر ونحن طلاب بعد إحصائنا بأن الأستاذ يرجع كل شئ إلى محمد عبده أننى كتبت له مرة على السيرة قول أن يدخل الحب محمد عبده ولكن حبى للإسلام أعظم.

لقد آن الأوان لجيلنا أن ينتقل من الإصلاح إلى النهضة حتى يمكن للأجيال اللاحقة الانتقال من النهضة إلى العقلانية الشاملة ثم من العقلانية الشاملة إلى الثورة الاجتماعية. ولا يعنى ذلك تتبع نفس المسار الذى أخذته الحضارة الأوربية من الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر إلى النهضة فى السادس عشر، إلى العقلانية فى السابع عشر، إلى الثورة الاجتماعية فى الثامن عشر إلى الإنقلاب الصناعى فى التاسع عشر، إلى التكنولوجيا فى القرن العشرين بل يعنى أن تركيز الجوانب على الإصلاح الدينى يمثل إحدى مراحل تطورها التاريخى التى تتبعها مراحل أخرى تكون مهمة الأجيال للقادمة الانتقال إليها. مهمة جيلنا هى الانتقال من محمد عبده إلى الأفغانى، ومن غافدى إلى جيفارا، ومن كونفوشيوس إلى ماوتسى تونج. وهناك حلقة مستمرة من محمد عبده إلى مصطفى عبد الرزاق إلى عثمان أمين إلى جيلنا^(١).

إن بإمكان الجوانب إحداث هذا الانتقال على المستوى العلمى وذلك بنقدھا كل المصادر والأشكال فى الممارسة الدينية ودعوئھا إلى الملوك الاجتماعى. فالجوانب بإمكانها نقل الدين من العبادات إلى المعاملات ستارا وتغطية على أعمال السرقة والنهب والاستغلال والاحتكار والإضرار بالغير. فالدين إحساس بالمسئولية، ليس فقط تجاه الأبناء بل تجاه المجتمع ككل. فشرط الإيمان حسن معاملة الآخرين، وعدم الإضرار بمصالحهم واحترام الجار، والتودد للناس^(٢). والعمل الصالح هو أسمى عبادة وليس هز الرؤوس وتمتمة الشفقتين، والقيام بالحركات. والعمل الصالح هو الذى يعود على الإنسان بالخير^(٣). إن الله لا ينال القرايين بل ينال الإنسان

(١) أهدى رائد الجوانب خمسة من مؤلفاته إلى مصطفى عبد الرزاق. فإحصاء العلوم إلى روح الأستاذ الأكبر الفيلسوف الكامل المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ورسائله للذكوراء بالفرنسية إلى أستاذ الجيل الشيخ مصطفى عبد الرزاق باشا العالم والمترجم والشارح لمحمد عبده، ورائد الفكر المصرى إلى روح أستاذى الفيلسوف الكامل الشيخ مصطفى عبده، صاحب الفضل الأول فى ظهور هذا الكتاب عن الأستاذ الإمام وأضواء على الفلسفة الإسلامية المعاصرة إلى للذكرى الخالدة للأستاذ الذى أحببناه وقدرناه مصطفى عبد الرزاق أهدى هذه المحاولات بكل تواضع وحياة، مع فصل (السابع) عن حكمة مصطفى عبد الرزاق (ص ١١١ - ١٣٠)، وشيلر مهدى إلى روح أستاذى الفيلسوفين القرطبيين مصطفى عبد الرزاق وإميل برييه.

(٢) يكثر رائد الجوانب من الأمثلة التى توحى بذلك مثل : لا يؤمن أحكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، رأس المقل بمد الإيمان بالله التودد للناس (ص ١٩٩).

(٣) كم من صائم مفطر، وكم من مفطر صائم، رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش (١٦٣) (إن ينال الله لوعمها ولا دعاؤها ولكن يناله التقوى منكم)، فمن كان يكفيه طق بيمره وأصلح طعامه؟ من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة إلى أن يدع طعامه وشرابه (١١٩)، أمن الإصناف لهذا الدين أن يستقل شهر رمضان، شهر الخير والإحسان لتحطيل مصالح العباد (ص ٧٨)؟ من يتهرب من مسؤوليته نحو أننا لا نتقنه صلاة ولا صوم ولا زكاة ولا حج (ص ٧٥).

الفضل والقوى. وأسمى عبادة هي الثورة ضد الطغيان، وكلمة حق عند سلطان جائر. فالطاغي قد تكبر، والله هو الأكبر^(١).

إذا كان ما ترمى إليه الجوانية في النهاية هو التأكيد على أن الدين هو البعد الجواني للإنسان، فإن الدين قد تم تفسيره على نحو مثالي وذلك لأن المثالية دعامة كل ثورة واعية^(٢). ولكن إذا ظل الدين كذلك فإن يكون اغتراباً مالم يتخارج ويتحول إلى واقع اجتماعي وتغيير طاقته دون تسكينها أو تبخيرها أو تعويضها. إن مهمة جيلنا القضاء على هذا الاغتراب. وإذا كان الإنسان مشغولاً بالاعتقاد في الجوانية فإنه يكون أيضاً مشغولاً بالتغيير في تطوير الجوانية، وإذا كان جوهر الدين هو الإيمان بالله وبالفغيب في الجوانية فإنه لدى جيلنا إيمان بالشعب وبالمصالح العامة. وإذا كنت المثالية الجوانية دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستفيد وكان شعارها "الأمر المعروف والنهي عن المنكر" فإن مهمة جيلنا تحقيق هذا الشعار.

٧- من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية

إن الجوانية أساساً نظرة خلقية للعالم. كما أن المثالية هي تعبير عن هذه النظرية الخلقية على مستوى المعرفة. وقد يكون علم الاخلاق هو أساس المعرفة والوجود على السواء. ولكن الاشكال هل القيم ترجع إلى المعرفة أو إلى الوجود؟ ولما كانت الجوانية نظرة مثالية للعالم فإن القيم فيها ظلت معرفة يضعها العقل الخالص، وليست وجودية تتأسس في الوجود العام أو الإنساني.

تبدأ الأخلاق الجوانية بالدفاع عن الأخلاق الإسلامية ودفع الشبهة عنها. فهي ليست أخلاقاً مستعارة من اليهودية أو المسيحية لأنها توحد بينهما على نحو أصيل كما أنها لا تعطى الخيار بين القرآن والسيوف، فلا إكراه في الدين. ولا ينقصها الضمير أو الوجدان لأنها أخلاق القلب السليم وأخلاق الفطرة. الأخلاق الإسلامية كأساس للتصور الإسلامي للعالم، أخلاق تقوم على العمل والمنفعة والوسط والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهنا تبدو الجوانية نظرة إسلامية وأخلاقاً إسلامية. وتكتشف عن نفسها باعتبارها تصوراً دينياً للعالم على نحو تقليدي أعنى أفلاطوني أفلوطيني. وهو ما عرفناه في تراثنا للقديم عن الصوفية وعلى رأسهم الغزالي وعند مسكويه في "تهذيب الأخلاق" وفي كتابتنا للسيرة النبوية ولتواريخ الصحابة. وهو ما يغلب عليه طابع الفخر الإعجاب، والدفاع والتعريض، وإبراز ما ينبغى أن

(١) لفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر (١٩٦)، عدل ساعة خير من عبادة سنة (ص ١٤ ص ١٩٦)،
إن فضيلة العلم أعظم عند الله أجراً من لأثر ينحدر الظالم قريباً وزلفى (ص ١٢).

(٢) الجوانية ص ٢٥٣ - ٢٦٣.

يكون فى حين أن علم الأخلاق يحلل القيم باعتبارها وقائع، ويحللها باعتبارها سلوكا فى مجتمع معين ولحظة تاريخية معينة. وينتهى علم الأخلاق فى النهاية إلى أن يكون فرعاً من العلوم الاجتماعية وبالأخص كفرع من علم السياسة باعتباره العلم الاجتماعى الشامل.

وتضع الجوانية أربع مسلمات تقوم عليها الأخلاق الجوانية وهى :

١- كرامة الإنسان. ولكن يظل للسؤال الآتى قائما : لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم ؟ لماذا سقط مبحث الإنسان وتم حصاره بين الطبيعات والالهيات ؟ ولما كانت الطبيعات إلهيات مقبولة ظل تراثنا القديم إلهيا فى محوره، رأسياً فى تصوره. ولكن يبدو أن رائد الجوانية تصور أن حضارتنا قد خرجت عن مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى يبداء من الإصلاح الدينى إلى النهضة إلى العقلانية إلى التنوير. ونحن ملازنا وراء ذلك بالكثير.

٢- الحرية والشعور بالمسؤولية. فالإنسان حرية، والحرية مسؤولية والتزام، وكان الجوانية الخلقية تنهل من تراثنا الاعتزالي القديم. ولكن مهمة جيلنا هو تحديد وجهة المسؤولية تجاه الآخر أو الشعب وتجاه الوطن أو التاريخ.

٣- السعى محك الأخلاق. فالإنسان حر ومسئول وعامل. وهو ما يتضح فى القرآن من تركيز على الجهاد والعمل، وكان للجوانية الأخلاقية أخلاق تحقيق ومجاهدة. ومهمة جيلنا هى تحديد مسار السعى وطريق الاجتهاد للمصلحة الخاصة أم للمصالح العام، لأننا أم للآخر ؟ فكلنا نسعى ولكن نختلف السبل.

٤- حسن النية واستقامة الضمير. فلا شك أن العمل مرهون بالنية، والجهد مرهون بالقصد والهدف. ومهمة جيلنا تحديد مقصد الهدف، وغاية النية، ومحل التوجه ووجهته^(١).

فالمسلمات التى تقوم عليها الأخلاق الجوانية هى مجرد مسلمات صورية فى حاجة إلى مضمون اجتماعى من متطلبات عصرنا.

وتعطى الجوانية تطبيقات أكثر للأخلاق الجوانية من حياة الرسول . جوهرها الإيمان والإخلاص والإحسان والإيثار. وأساسها الاعتقاد بكرامة الإنسان وحرية وإرادته. وهى أخلاق دينية تقوم على الوعظ والإرشاد أكثر من كونها علما

(١) الجوانية، لقيم الإنسانية فى دعوة الرسول، ص ١٨٧ - ١٩٩

للأخلاق^(١) . كما تعطى تطبيقات لها فى فروسية الإمام . وتظهر الجوانب الأخلاقية فى خمس سمات^(٢) :

١- أخلاق الفروسية . فالجوانبة الأخلاقية تقوم على شهامة النفس وعلى فروسية الروح أو روح الفروسية وهى روح الجدة ومناصرة الضعيف والدفاع عن المظلوم . ولكنها تظل أخلاقاً فردية ويكون مهمتها تحويلها إلى فروسية الشعوب التى تأبى الضيم والاحتلال والتى ترفض الظلم والطغيان .

٢- الضمير أو رصيد النفس . وهنا تبين الرواقية من أنصار الضمير وجوداً وعدمه .

٣- التزام الحد الوسط . فالأخلاق الجوانبة أخلاق لتزان واعتدال وهو مالا تعطيه الحياة دائماً التى تتطلب أحياناً الحدة والتطرف والمغالاة . فكيف يكون هناك حد أوسط بين العدل والظلم ، بين الحرية والطغيان بين الحق والباطل ؟

٤- بصر العين وبصر القلب . فالجوانبة نظرية حمسية فى المعرفة والأخلاق . ولكن هل يمكن للرؤية الباطنية الاكتفاء بذلتها والاستغناء عن الرؤية الخارجية ؟

٥- الوعى المستتير . فالجوانبة تهدف إلى خلق الوعى المستتير وتقوم عليه . ولكن لما كان كل وعى هو وعى بشئ فإن الوعى المستتير هو وعى إجتماعى بالضرورة .

والأخلاق الصوفية هى نموذج الأخلاق الجوانبة ولكن على افتراض وجود ما يسمى بالصوفية الصحيحة . فإن التصوف بقيمه السلبية من صبر ورضا وتوكل وقناعة وهى ما يسمى بالمقامات أو بأحواله النفسية من صحو وسكر ، وحضور وغيبة ، وفقد وجود ، يتلقى مع القيم الإيجابية من عمل وجهاد ومثابرة ونضال ومقاومة . كما يتلقى مع تحليل العقل واستدلالاته . كما أنه يوقع فى وهم الاتحاد بين الواقع والمثال عن طريق الخيال دون أن يتحقق هذا الاتحاد بالفعل . لقد هدم الغزالي العقل ودعا إلى القلب . وهدم للشرع ودعا إلى التجرد . ونحن فى حياتنا فى أشد حاجة إلى العقل وإلى النظام . وكيف نقيم نظاماً على الغيبى فى حياتنا ونحن نعانى أشد ما نعانى من سيطرة الوهم والخرافة والأساطير ونترك أنفسنا فريسة الجن والشياطين ؟ صحيح أن أساس العمل هو النية والإخلاص ، ولكن النية لا تكفى دون مضمون . وصحيح أن الحقوق هى الحقوق الإنسانية الجوانبة ولكن مجرد اتباعها دون الحصول عليها هو تأكيد لمبدأ ، وليس ممارسة لواقع . أما طريق الحب

(١) نفس المصدر ص ٢١٧ - ٢٢١ وكان يجب أن يأتى هذا الجزء قبل الإمام والصوفية والتزلى .

(٢) فروسية الإمام من جوانبة الإسلام ، نفس المصدر ص ٢٠٠ - ٢٠٨ .

الصوفى فإنه يلغى الفوارق بين الطبقات، ويمحو الفرق بين المستويات . وبالتالي تتوقف الحركة الاجتماعية التى تقوم على إثبات التفاوت فى مراتب الوجود. وهذا هو الفرق بين التصور الصوفى للعالم وللتصور الشرعى له^(١).

مع أن الجوانية تهدف إلى إحداث ثورة إلا أنها ظلت فلسفة ثورة روحية مجتثة الجنور عن واقعها الاجتماعى. فكما غاب لتمثيل العقلى غاب أيضا التحليل الاجتماعى. فالجوانية صورة لثراثنا الصوفى ولأخلاق الضمير أكثر منها صورة لواقعنا الاجتماعى الحالى وقضايانا المصيرية. فى حين أن الغالب على جيلنا هو عرقنا إلى الأذنين فى قضايا البلاد المصرية وعلى رأسها الاحتلال والتخلف وعدم تجنيد الجماهير. لقد نبئت الجوانية من الدين والأخلاق ولم تنبت من معاناة الواقع الاجتماعى. فكانت أقرب إلى مذهب التقوى أو القنوط منها إلى الثورة الاجتماعية. وكانت أقرب إلى التنوير الألمانى منها إلى التنوير الفرنسى^(٢).

إن نشأة الجوانية فى الريف المصرى أعطتها بساطة الريف، وبداهة الفلاح وفطرة الأمى. ولكنها لم تكشف عن مأسى الفلاح وفقره وضنكه وجهله ومرضه واستغلاله واستكائته وقدريته وسلبيته. لقد استطاعت الجوانية رؤية الجوانب المشرقة فى ريفنا. ولكنها لم تترك جوانبه المظلمة ، مما يدل على أن فلسفة للتفاوت المطلق، وفلسفة المثل العليا قد لا ترى للعالم إلا من منظورها الخاص، وبالتالي تنسح المجال لفلسفات الفقر ولأيديولوجيات التغيير الاجتماعى^(٣).

٨- من السياسة الأخلاقية إلى علم السياسة

وللجوانية ، كما هو الحال فى كل مذهب فلسفى، تطبيقات فى السياسة، سواء على المستوى العربى أو على المستوى الدولى^(٤). فالأمة العربية تحصل رسالة جوانية. وهى رسالة مثالية مؤمنة ثقافية جغرافية تقوم على كتاب مقدس. وهو ما يمكن أن يقال على رسالة كل شعب، وما يقوله الفلامنفة الروس عن روسيا المقدمة، وما يقوله ديوجول عن فرنسا كما مثلتها جان دارك. فكل أمة لها رسالة مثالية، وكل أمة تؤمن بشئ، وترعى الثقافة، وتعتبر نفسها مركز النقل العالمى، وتقوم على كتاب مقدس، بالرغم مما بين الأمم الأخرى من تفاوت فى درجة العنصرية والأناية والشعبوية.

(١) الجوانية فى أخلاق الصوفية ص ٢٠٩ - ٢١٣ وأيضا: للجوانية الأخلاقية عند الغزالى ص ٢١٢ - ٢١٦، ص ٢٧٥ - ٢٩٢.

(٢) انظر كتابنا : لسج : تربية الجنس البشرى، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) انظر مقالنا : الفلاح فى الأمثال العالمية، قضايا معاصرة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ج ١ ص ٢٦٩ - ٢٨٠.

(٤) الباب الأخير : فى رسالة الأمة للعربية ص ٢٢٥ - ٢٦٣.

ويتحدد مضمون الرسالة أولاً برعاية الكرامة الإنسانية، ونشر الروحية، وتدعيم الاشتراكية الديمقراطية التعاونية، وتأسيس الجامعة الإنسانية الشاملة. وهو أيضاً ما يمكن أن نقوله كل أمة على نفسها مادام الأمر لا يتجاوز وصف ما ينبغي أن يكون دون ما هو كائن. وتتحدد ثانياً بأنها رسالة الحق، فهي مثالية قولاً وعملاً. تقوم على التواصل بالحق المائل في الأخلاق والأدب والطبع العربي. وما من أمة إلا وتقول على نفسها كذلك حتى تقوم على العنصرية أو النازية أو الاستعمار. وتتحدد ثالثاً بأنها رسالة الخير المستمدة من هدى القرآن والحديث، وإصلاح الجواني قبل البراني، وتأسيس الأخلاق الإنسانية المفتوحة. وهي رسالة كل أمة تلقت وحياً أو تستمد ثقافتها من تراث ديني تناولته يد الإصلاح والتطوير. وهي رابعاً رسالة الإسلام التي تقوم على اللغة والدين. وكل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة، رسالة التوحيد، منذ حمورابي ونوح وإبراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد.

فهذا هو ما يقوله فستنه عن المانيا، وديجول عن فرنسا، ومازيني عن إيطاليا، ونكروما عن أفريقيا، وكونفوشيوس عن الصين، وبوذا عن الهند. وهي رسالة رائعة. ولكن أين قياس الواقع من هذا المثال ؟ لا تختلف الأمم فيما بينها على المثال ولكنها تتناحر وتتطاحن وتتقاتل على واقع بعيد عن المثال، لا يمكن معرفته إلا من خلال علم السياسة. وما أسهل من تحديد الرسائل المثالية وما أصعب من تحقيقها بالفعل، ويظل السؤال قائماً وهو: من الذي سيربط الجرس في رقية القط؟

والجوانية هي روح الاشتراكية العربية . والاشتراكية العربية تعبير عن المثالية في المجتمع في مقابل الواقعية فيه. وهنا تبدو الجوانية وكأنها تأصيل للاشتراكية العربية وتظهير لها على ما يفعل مفكرو السياسة ومبررو النظام. ويتمثل روح الاشتراكية في عشرة مبادئ : حق كل إنسان في السعادة، الغير هو نحن، تكافؤ الفرص، القضاء على الامتيازات، محو الطبقة، رفض سيطرة الحزب الواحد، الاشتراك والمشاركة، توزيع الدخل، الحرية، تطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة أي مع العلم والدين والتاريخ. وهي مبادئ صورية في حاجة إلى مضمون، مبادئ خلقية في حاجة إلى أوضاع سياسية تتحقق فيها. فحق كل إنسان في السعادة لا جدال فيه، ولكن ما مقياس السعادة؟ وما تعريفها ؟ وهل هي واحدة أم تختلف باختلاف الأفراد والطبقات والمجتمعات ؟ والغير هو نحن، هذا صحيح.. ولكن ماذا تعني نحن؟ هل نحن الطبقة أم نحن الصفوة أم نحن جماهير الشعب؟ وتكافؤ الفرص أيضاً لامراء فيه . ولكن هل نقطة البداية متكافئة؟ ألا يستلزم ذلك إلغاء الطبقة والوراثة ؟ القضاء على الامتيازات ضروري ولكن لابد من تحديد كلف لها حتى لا يتصل البعض منها ويعتبرها حقوقاً. ومحو الطبقة ضروري

أيضاً ولكن لا بد من معرفة ما هي حدود التطبيقية المسموح بها في مجتمع مثل المجتمع المصري حيث متوسط الدخل السنوي للفرد الواحد حوالي ثلاثمائة وخمسين دولاراً سنوياً^(١). ورفض سيطرة الحزب الواحد هو أساس الديمقراطية، ولكن ماذا إذا كان حزب الجماهير الكاحنة؟ والاشتركي والمشاركة أساس الحياة الاجتماعية ولا شك، ولكن طريقة المشاركة هي الأهم : في الربح أم في رأس المال أم في العمل والجهد؟ وتوزيع الدخل حتمى، ولكن ما المقياس ؟ وما هو الفرق بين الحد الأعلى والحد الأدنى؟ والحرية مطلب الجميع، ولكن ما حدودها في نظام معين وموقف تاريخي محدد؟ وتطبيق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة بدني، ولكن ألا يستغل ذلك لرفض الاشتراكية العلمية بناء على حكم مسبق بأنها اشتراكية مستوردة معارضة للروح والعقل والطبيعة كما يحدث في هذه الأيام؟ إن الاشتراكية في النهاية ليست موضوع تأملات أخلاقية بل هي موضوع علم السياسة. وليست عالماً من التمنيات بل هي نظام اجتماعي ممكن لشعب معين في ظرف معين.

ويبدو أن هذا المجتمع الاشتراكي المنشود يكون للمثقفين فيه الدور الأول. والمثقفون هم الصفوة الذين تقوم الجامعات بتربيتهم وتثقيفهم وإعدادهم لهذا الدور القيادي في المجتمع الفاضل. فالمثقف يتألق فيه نور العقل، وهو القدوة الحسنة، وهو الذي تركز شعوره بالمثل الأعلى، وهو الذي يوقظ أمته. ولكن هل المثقفون هم حقاً قادة شعوبهم ؟ ألا ينتسب المثقفون إلى الطبقة المتوسطة التي تقود الفضال القومي ولكن لحسابهم ولكاسب طبقتهم؟ ألا ينتسب المثقفون إلى البرجوازية الصغيرة وإلى تطلعاتها ؟ ألا تقدر الجماهير إفراز قادتها من قواعدها ؟ إن الصفوة المختارة تربيتها الجامعات التي كثرت كما وقلت كيفا والتي ضاعت منها تقاليدها وأمحت شخصيتها المعنوية وقضت على استقلالها الإداري والفكري. فكيف بالجامعات وهي على هذا الحال تكون قادرة على إفراز الصفوة المختارة ؟ وهل دور الجامعة في البلاد النامية هو تكوين الصفوة المختارة وتقديم المعارف أم قيادة الجماهير والقيام بعملية للتوير وصياغة الثقافة الوطنية من أجل تأسيس الأيديولوجية الشعبية^(٢). لقد حاولت السلطة الفصل بين الدور العلمي والدور الوطني للجامعة حتى يخلو لها الجو السياسي تفعل فيه ما تشاء^(٣).

(١) كان هذا هو مستوى للدخل القومي للفرد في ذلك الوقت

(٢) انظر مقالنا : رسالة للفكر في قضايا معاصرة جـ ١ ص ٣ - ١٦ وأيضاً دور المثقف في البلاد النامية ص ١٧ - ٤١.

(٣) انظر : مقالنا "رسالة للجامعة"، نفس المصدر ٢٠٨ - ٢٢١، الطلبة والمشاركة في العمل الوطني، ص ٢٢٣، "برنامج شباب وأعضاء هيئة التدريس" ص ٢٢٢ - ٢٢٦. "وإن فليس من حق السلطات الحاكمة أن تتدخل في التعليم الجامعي في نواحيه العلمية أو الفنية، لا يحق لها أن تعهد إلى أساتذ الجامعة تعليم بعض المبادئ المعينة دون بعضها الآخر أو أن تجعل منه داعية إلى مذهب بعينه -

إن النظرة الخلقية للمعرفة نظرة مثالية تخاطب وجدان العلماء أو وجدان الساسة. ولم تنلق حتى الآن في إيقاف أخطار القنبلة الذرية. ولكن مهمة جيلنا هو الانتقال من النظرة الخلقية للعلم إلى النظام السياسي الذي يعيش فيه العلم. وبالتالي فالنظام السياسي القائم على السلام والرفض للحرب والعدوان هو الذي يرشد العلم ويستعمله للصالح العام^(١).

إن عدم معارضة للجوانية للعلم، أعنى العلم الطبيعي، متعارض مع نظريتها في المعرفة القائمة على الحدس الصوفي اللهم إلا إذا كان المقصود علم الأخلاق. وحتى في هذه الحالة فعلم الأخلاق هو فرع من العلوم الاجتماعية وليس علماً مستقلاً. كما تتعارض مع إسقاط الواقع من الحساب واعتبار الشعور موضوعاً للعلم. وعلى أحسن الأحوال تفترض الجوانية ثنائية العلم : العلم الإنساني الذي تكون الجوانية نظريته، والعلم الطبيعي الذي يتناول الموضوعات الحسية والذي تكون الاتجاهات الشكلية والعممية والوضعية والهدامة نظريته! فالعلم علمان. وهى الثنائية التقليدية التي حاول العلماء تجاوزها الآن والتي لا أساس لها في تراثنا القديم الذي جعل العلم علماً واحداً على مستويات مختلفة طبقاً لمراتب الوجود.

إن تأكيد الجوانية على وحدة الدين والعلم لهى قضية شعبية تظهر في عصور التخلف. فالمنهج واحد هو المنهج العلمى، والموضوع واحد وهو الواقع العريض سواء تناول الدين أو العلم أو الفلسفة أو الفن^(٢). وهذه الوحدة هى رسالة جيلنا.

٩- من النقد الاجتماعى إلى الثورة الوطنية

إن الجوانية تحتوى في ذاتها على إمكانية الانتقال من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى وذلك لأنها "أصول عقيدة وفلسفة ثورة". فهى تضم معاً أصول النظر ومناهج العمل أو كما يقول القنماء هى علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه. ولكن ظلت الجوانية تقوم أكثر على محورها الأول أعنى تأسيس النظر وتأسيس العقيدة دون بيان مناهج التحقيق ووسائل التطبيق. لذلك ظلت داخل الوعى الفردى ولم تنتقل بعد إلى الوعى الاجتماعى. فى حين أن الذاتية عند إقبال، وهو أحد رواد الجوانية، تشمل هذين الجانبين: الذاتية الفردية، وهو الإنسان والذاتية

أو مباشرة لعقيدة مفروضة بل ينبى أن تترك التعليم الجامعى مفتوحاً لجميع التيارات الفكرية والشعورية مستقبلاً لجميع الميول البعيدة للصادر عن الأمة بحيث يكون معبراً عن مفهوم عصرنا وشكوكه وآماله ولحالة تعبيراً بعيداً عن أهواء الساعة ومنازعت السياسة ومعارك الصحافة وصخب الشارع، نحو جملعات أفضل من ٢٤.

(١) هل العلم صديق للإنسان ؟ للجوانية ص ٥٦ - ٥٩.

(٢) نفس المصدر ص ١١٠.

الجماعية، وهى الأمة. ولقد كان الوعى الفردى أهم ما يشغل الرواد الأوائل للجوانية، لأن يهدى الله إليك رجلاً واحداً خير لك من الدينار وما فيها". وقد أن الأوان لجيلنا أن ينقلها من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى بعد أن ظهرت المشكلة الاجتماعية فى أعتى صورها فى التفاوت بين الفقراء والأغنياء، وفى مشاكل الفقر والثرء.

وإذا كانت الجوانية نظام إمكانيات فإنها يمكن أن تصبح بعد تطويرها مناهج للتحقيق. فالإمكانية مشروع بل هو إمكان قد تحقق فى إحدى مستوياته، ويتحرك ويتطور كى يحقق مستوى آخر. إن الواقع، فى مقابل الممكن، لا يعنى التسليم بالأمر الواقع ورفض كل إمكانية بل يعنى إمكانية قد تحققت فى إحدى درجاتها من أجل تحقيق درجات أخرى^(١).

وإذا كانت الجوانية نداء للشباب لحماسته وإقدامه فإن مهمة جيلنا تحويل هذا النداء إلى تنظيم فعلى يجتمع فيه الشباب لممارسة دوره فى عملية التغيير الاجتماعى. فلا يكفى توجيه نداء للشباب : "أيها الشباب، قدروا شبابكم وانتفعوا به" بل تكوين خلايا يتربى بداخلها الشباب وتأسس حزب يقوم الشباب من خلاله بدورهم.

يمكن للجوانية أن تتحول إلى فلسفة ثورة خاصة، وأنها تفسر البيت المشهور بشكسبير على لسان هاملت تفسيراً ثورياً "أناكون أم لا نكون" على أنه "أسكت أم أثور". ويمكن لجيلنا أن يسير على هذا العنوان: طغيان أم حرية ؟ احتلال أم استقلال ؟ تخلف أم تقدم^(٢)؟

وإذا كانت الجوانية تشمل مرحلتين : مرحلة الاحتجاج ومرحلة البناء فإن مهمة جيلنا تطوير الاحتجاج إلى نقد اجتماعى شامل لمظاهر التخلف فى حيناً ثم بناء الثقافة الوطنية والأيدولوجية الثورية التى بإمكانها القضاء على مظهر التخلف وتحقيق التقدم. وإن ما عرف به أسلطانا "بفتح الأقواس" إن هو إلا توجيه الجوانية للنقد الاجتماعى، وأن هذه الأقواس المفتوحة ليست خارج الموضوع بل هى فى صميم الموضوع، وهى ما تبقى فى الوعى حتى لو سمينا الموضوع ذاته. فتطبيقات الجوانية على مصر تخاطب وجداننا وتنفعا إلى الحركة أكثر مما فى الجوانية كمنظريه. الجوانية إذن قادرة على أن تتحول إلى نقد اجتماعى لواقعنا المعاصر. وإن مهمة جيلنا الآن هو جعل هذه الأقواس المفتوحة الهدف النهائى لرسالة الفكر. إن باستطاعة الجوانية أن تتحول من مجرد نقد اجتماعى سائر إلى ثورة وطنية

(١) الجوانية ص ٢٢ : ٢٤.

(٢) نفس المصدر ص ٨٣.

شاملة فى الفكر والواقع، فى الثقافة والمجتمع. فإذا كان الاستعمار الثقافى أخطر من الاستعمار السياسى فإن مهمة الجوانية إذن هى نقد لمظاهر الاستعمار الثقافى فى البلاد، ونقد التبعية للغرب وللتقليد له، وللتفكير بمفاهيمه وتصورات^(١). وإذا كانت الجوانية ترى أن الإصلاح يبدأ بالتعليم والتثقيف أى الإصلاح على نمط التنوير الأوروبى، وهو أيضا ما دعت إليه الليبرالية المصرية منذ أوائل هذا القرن، فإن مهمة جيلنا هو إحداث تغيير فى النظم الاجتماعية والسياسية يوازى التعليم والتثقيف وإلا ضاع أثر التعليم إلا عند القلة القليلة من القديسين والشهداء.^(٢)

إن الحديث عن تداخل العلاقات الاجتماعية فى حياتنا، وانقطاع اليوم بزيارات ثقيلة مفاجئة من غير موعد وكأن حياة الإنسان مجرد مصب لما يحدث فى علاقاتنا الاجتماعية هو راجع أساسا لعدم إحساسنا بالزمن وبقيمة الوقت وبقصر العمر، ولعدم ارتباطنا فيما بيننا بقضية أو بهدف قومى تمحى أمله كل التراحمات^(٣).

أن تحليل الكبت والحرمان فى حياتنا المعاصرة لنتاج عن وجود ثلاث محرمات فى حياتنا : الله والسلطة والجنس حتى ضاعت الطيبعية فى علاقة الرجل بالمرأة، والحاكم بالمحكوم والخالق بالمخلوق. وغلب عليها الزلفى والنفاق أو الخوف والجبن أو التملق والمداهنة^(٤).

أن نقد الأقباب فى حياتنا المعاصرة هو رفض لكل مظاهر التسلط فيها، وتعبير عن الديمقراطية. فقد نشأت الأقباب فى عصور التخلف والاحتطاط بعد تأليه الأمراء والحكام. فى حين أن الرسول كان يدعو نفسه محمد بن عبد الله، وينعت القياصرة بأسمائهم "من محمد بن عبد الله نبي الله إلى كسرى بن هرمز ملك الفرس"^(٥).

ويتعدى النقد الاجتماعى إلى النقد السياسى، نقد لأوضاع الفقر والغنى وامتيازات الأقلية. فتبديد الأغنياء للدخل القومى بتهريبه إلى الخارج عن طريق الميلاحة وإيداع اللودائع فى البنوك الخارجية هو نهب للدخل القومى^(٦). ووجود

(١) الجوانية من ٣٧، من ٣٨.

(٢) نفس المصدر من ٨١.

(٣) نفس المصدر من ٨٧.

(٤) نفس المصدر من ٨٦.

(٥) نفس المصدر من ١٠٤.

(٦) نفس المصدر من ٩٢ ويتبين لنا عندئذ أن مشكلة لفقير فى مصر مثلا مردها فى رأى إسماعيل صدقى بشأنا إلى كلة الإنتاج وضللة الثروة وازدحام السكان فى أكثر ققرى المصرية ازدحاما شديدا مروعا-

أغنياء وفقراء في نفس الأمة، وإقامة سيادة للأجور تركز على الوضع الطبقي في البلاد، وغيب المجتمع المترابط كل ذلك يجعل الجوانية قادرة على نقد النظام السياسي والاقتصادي للبلاد، وعلى أن تكون سيادة وطنية بإمكانها إنكاء الروح القومية التي تقتضى رفض الامتيازات الأجنبية وعدم مساواة المواطنين من الأجانب في الحقوق والواجبات ومثلهم أمام نفس القضاء^(١). كما تنقد الجوانية كل النظم الفاشية لأنها نظم ديكتاتورية. فالجوانية تؤكد الحرية الفردية والديموقراطية السياسية^(٢). ولا تنسى للجوانية تعمير البلاد وتوجيه الجهود نحوه فإن تعمير البلاد لأفضل بكثير من المعنى وراء المناصب الوزارية. ومن يشق قناة، ويبني جسرا أو يفلح أرضا لهو خير للبلاد ممن يدير الأمر من على مكتبه وكان الصين هي خير بلد تتحقق فيه الجوانية^(٣).

إن الاشارات القليلة إلى الثورة المعاصرة لا تبين أن الجوانية قد استطاعت أن تصبح أيديولوجية الثورة العربية المعاصرة. فارتباط الجوانية بترائثا الصوفى في الماضى، واعدادنا نحو حياة الوعى في المستقبل لا تكفى لأن تصبح فلسفة ثورة. وتركيزها على المثل الأعلى باعتباره القوة المحركة للتاريخ، وعلى الطل الغائية أقرب إلى التربية الوطنية والإعداد القومي للشعوب كما فعل الأفغانى وإقبال وفشته. بل إنه ليخشى أن تكون الجوانية قد وقعت في الارتباط العرضى بالثورة المصرية ومحاولة تزيطها. ونحن نعلم أن الثورة المصرية في بدايتها وعلى طول مسارها لم تكن تهدف بلية حل إلى إقامة فلسفة في الوعى أو إنكاء للضمير. إن هذا الربط الهامشى للجوانية بالثورة المصرية قد يكون مضادا لأصول العقيدة الجوانية ذاتها وفلسفة ثورتها. إن الاستشهاد بالمثالية الثورية في الثورة المصرية لهو اكتفاء بمستوى القول وإعلان النوايا وإطلاق الشعارات دون الاقتراب من مستوى التحقيق مع أن الجوانية فلسفة الإمكانيات المتحققة ومثالية العمل^(٤). بل تصبح أقوال مفجر الثورة المصرية شعرا لدى رائد الجوانية^(٥).

= لا مثيل له في أى بلد من بلدان العالمين. ويتضح لنا أخيرا أن حل تلك المشكلة يتطلب استصلاح الأرضى وإشقاء المدن والإكثار من الصناعات وزيادة الإنتاج والثروات.

(١) نفس المصدر ص ١٠٧، ١٠٨.

(٢) نفس المصدر ص ١٠٩ وأيضا ص ١٠، ص ٢٣.

(٣) نفس المصدر ص ٩٣.

(٤) نفس المصدر ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٥) هو قول الرئيس جمال عبد الناصر "إن نصف الطريق مرهون بما يقوم به أصحاب الفكر في شرح مفاهيم الثورة ومفاهيم المجتمع الذى نحن بصدد بنائه" ص ٢٤٠ ونذكر ونحن طلاب لنا قد صبا على استئذان تبرعه بثمان مائتى نسخة من "مشروع السلام الدائم" لجهود الثورة بعد أزمة مارس ١٩٥٤ وبينان نشره في الصحف يشكر جهود الثورة المصرية فى الدخول والخارج. وقصصنا البيان=

إن تأصيل الجوانية وتحويلها إلى أيديولوجية الثورة العربية المعاصرة يتم بالرجوع إلى ثقافة الشعب وتراثه وأمثاله وإعادة بناء ذلك كله طبقاً لواقعه ومقتضيات عصره ومتطلبات حياته.

١٠- من عالمية الثقافة إلى التميز الحضارى

ويبدو أن الجوانية هي مشروع الإنسانية كلها، ومبنى الحضارات على شتى أنواعها. وهذا صحيح من حيث أنها تمثل تقدماً في كل حضارة تمر بمرحلة الصور والأشكال وضياح الجوهر والمضمون. ولكن الأشكال هو تفاوت الحضارات في المرحلة التاريخية التي تمر بها كل منها. فكل حضارة دائرة مكتملة لها حياتها، بناء ومسار، ومتميزة عن غيرها، وتختلف عنها في لحظتها التاريخية. فعملية الثقافة إدعاء روجه الغرب لنشر ثقافته خارج حدوده "وتغريب" كل الشعوب بما فيها شعوبنا. وهو ما سماه معاصرون "الاستغراب" أي سيطرة الغرب بمفاهيمه ومدارسه ولغته على ثقافتنا ورويتنا لتراثنا، وإحساس منا بالنقص تجاه الغير، وإدعاء الحداثة والمعاصرة.

إن موقف الجوانية الحضارى يظهر فيه هذا اللبس بين عالمية الثقافة ونوعية الحضارة. وكان من جراء ذلك أن تتأثر المراجع والإشارات من إنجلز والفرزالي في نفس الوقت مادامت كلها ساعات بين الكتب للبحث عما تريده الجوانية وترك ما لا تريده. يُستعمل إنجلز لنفس المذاهب دون استعماله لنقد المثالية، والجوانية إحدى صورها. ويتم استعمال المؤلفين مرة شرقاً ومرة غرباً حسب الهوى، بعد إخراجه من موقفه الحضارى أو موقعه للتاريخ.

يتداخل التراثان الإسلامى والغربى فى حين أن كلا منهما يمثل حضارة متميزة لها بناؤها ومسارها. فتراثنا للقديم ليس من فلسفة العصر الوسيط لأنه يمثل عصرنا الذهبى الأول، وهو وسيط بالنسبة للغربيين، وكلاسيكى بالنسبة لنا. والدعوى بأن حضارة القديم إنسانية إسقاط من الحضارة الغربية وذلك لأن حضارتنا للقديم مركزة حول الله Théocentrique ولم تغير محورها بعد كى تتمركز حول الإنسان Anthropocentrique^(١). كان يمكن للجوانية أن تطور

ولصقناه على السبورة وبرزناه وكتبنا تحت الآية القرآنية «الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فلخشوهم فزادهم إيماناً، وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل» فنظر أيضاً أهمية الفلسفة فى الثورة المصرية فى فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر. فى ديكرات ص ١٥ - ٢٦ وفى Lights الفصل الأخير الأيديولوجية العربية المعاصرة ص ١٨٢ - ١٩٠.

Lights on, P 13 - 25.

(١)

تراثنا القديم وهو مازال يحيا فينا وبوجه سلوكنا . ولكن عدم الاختيار بين تياراته جعلها هائلة إلا من استقرارها أحيانا على التراث الصوفي^(١).

أ - موقفنا من التراث القديم

في النسبة لتراثنا القديم تركت الجوانب كثيرة من مظاهر الإبداع فيه دون البحث عن دلالاته من أنه يجيب على أسئلة كثيرة في عقليتنا المعاصرة . فنشر "إحصاء العلوم" للفارابي يشير إلى أن بداية العلم في تراثنا هو علم اللسان على ما يقول علم اللغة العلم الآن^(٢) . كما يبين أن العلم الطبيعي والعلم الإلهي علم واحد وأن دراسة الطبيعة ودراسة الله هي نفس الدراسة على غير ما هو حادث في حياتنا الآن بالفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. كما يبين أن علم الكلام وعلم الفقه والعلم المدني علم واحد أي أن أصول النظر التي يضعها علم الكلام وأصول العمل التي يضعها علم الفقه كلاهما علم واحد هو العلم المدني علم السياسة والاقتصاد بلغتنا المعاصرة. كما أن "تلخيص ما بعد الطبيعة" لابن رشد كان يمكن أن يبين كيف استطاع فلاسفتنا الأقدمي تمثل تراث الغير وإعادة صياغته والتعبير من خلاله عن تصورهم الخاص للعالم دون تبعية أو تقليد^(٣). وكان يمكن إيجاد دلالة أكثر على محاولة الفارابي الجمع بين رأيي الحكيم وكيف أنه استطاع أن يعبر عن التصور الإسلامي المتكامل الذي يجمع بين المثالي والواقعي، وبين المادي والمعنوي، وبين العقلي والحسي من خلال تراث الفيلسوف الفارابي تأليف غير مباشر في صورة شرح التراث اليوناني. كما كان يمكن تحليل آراء أهل المدينة الفاضلة وبيان خطورتها على حياتنا المعاصرة وذلك بتأنيها الملك النبي الفيلسوف أكمل البشر، وتأسيسه للتصور الهرمي للعالم والمجتمع الطبقي. كان يمكن أخذ موقف بالنسبة لنظرية الفيض أو الصدور عند ابن سينا وبيان خطرهما على العقل وعلى الوجود وعلى الأخلاق وعلى السياسة. فهي نظرية إشراقية في المعرفة تقوم على مراتب الوجود، وعلى أولوية الفضائل النظرية على العلمية، وعلى شرعية المجتمع الطبقي وحكم الفرد المطلق. كما كان يمكن إبراز مواطن الأصالة في تراثنا وتطويرها مثل نظريات ابن رشد في قدم المادة والتطور والكوم والقول بأنه لا ذات له ولا يعلم الجزئيات، والقول بعقل كلي لا شخصي

(١) يقول مثلا أن فلاسفة العرب قرييون منا، وما يزالون يحيون فينا، ولن نتخلص من تاريخنا مهما أنكرناه، كما لا يستطيع الإنسان أن ينخلع عن حياته السابقة مهما حاول أن ينسى ماضيه، شخصيات ... ص ٥١.

(٢) الفارابي: إحصاء العلوم مدار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٩

(٣) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة لمصطفى البلي الحلي، القاهرة ١٩٥٨

ويفناء النفس الفردية^(١). كان يمكن البداية من توحيد القدماء بين الفلسفة والدين والدفاع عن اتفاق الحكمة والشرعية، والعقل والنقل حتى نقضى على مظاهر الغيب والخرافة فى حياتنا المعاصرة. ولكن الاضطراب فى فهم تراثنا القديم والتذبذب بين الغزالى وابن رشد وعدم إعطاء الأولوية على أحد الجوانب فى تراثنا القديم، وهو ما نحن فى حاجة إليه، جعل الجوانب قاصرة عن أن تكون نظرية فى التاريخ.

وقد استطاعت الجوانب فى تعاملها مع تراثنا القديم أن تبين أثره فى الحضارة الغربية، وهى حقيقة تاريخية يذكرها المستشرقون على نحو تاريخي وتذكرها الجوانب على نحو قومي إعتزازا بعظمة الأجداد. فالدعوة إلى البحث عن أثر الحضارة الإسلامية فى النهضة الأوربية لها ما يبررها من التاريخ مثل أثر الغزالى على المفكرين اليهود والمسيحيين الأسبان. فقد درس الراهب رامون مارنى آثار العرب، واقتبس آراء الغزالى. كذلك درس البيروتوس ماجنوس آراء الغزالى. كما درس ابن رشد، وسيطرت آراؤه على جامعات أوروبا عامة وإيطاليا خاصة وفى مقمعتها جامعة بادو^(٢). إن بيان أثر الفلسفة الإسلامية على الفكر الغربى موضوع نحب أن نتحدث فيه ونحن فى الغرب تأكيداً لذاتيتنا وبناء على طلب حضارة تقوم على الشعبوية^(٣).

وقد استعملت الجوانب للتراث الغربى لإبراز ما يماثله فى حركات الإصلاحية الحديثة أو فى تراثنا للقديم دون أن نقول صراحة إننا سابقون على الغرب فى اكتشاف فلسفته ولو أن ذلك مفهوم ضمناً. فما أفرحنا عندما نرى فى محمد عبده برجسون وحده وحرية الدلالية ودينه الصوفى وجهه الميتافيزيقى وتعريفه لمقياس الفلسفة بتعدد الأفكار وبساطة مبدئها، أو نرى فيه برجمانية شيلر ونزعه الإنسانية أو روح الدقة عند بسكال أو بساطة ديكرت وأفكاره الواضحة المتميزة أو تربية سبنسر أو مناقشات لوتر وكالفن عن القدرية والجبر والاختيار أو الحرية عند أسبينوزا أو التاريخ عند بوسويه أو الفطرة الخيرة عند روسو أو الأخلاقية عند كلنط أو الجدل عند هيجل. وما أسعدنا بتقافتنا الغربية عندما نرجع حركات الإصلاحية إلى قواميس للفلسفة الغربية ودراساتها ومنطقها وعلومها وحضارتها.

(١) شخصيات ومذاهب فلسفية ص، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩

(٢) للجوانب ص ١٠٢.

(٣) المحاضرة الثالثة تركز على أثر إحصاء الطوم للقاربي وللشفاء لابن سينا. وأيضاً آثار الفلسفة الإسلامية فى اللسنتين المسيحية واليهودية فى "شخصيات ومذاهب فلسفية" ٦٥ - ٤٧ P. Lights on...
وأيضاً أثر ابن سينا فى الغرب فى "محاولات فلسفية" ص ١٥٩ - ١٦٩ وبين إنية ابن سينا وكوجيتو ديكرت، نفس المصدر ص ١٧٠ - ١٨١.

ب- موقفنا من التراث الغربي

وكما لم تحسن الجوانية الاختيار في تراثنا للقديم وظلت متذبذبة بين الغزالي وابن رشد فإنها أيضا لم تحسن الاختيار في تعاملها مع الحضارة الغربية . فأتارت مشاكله وهي ليست مشاكلنا مثل مخاطر العلم والمادية والشك والعلمية والإلحاد مع أن كل هذه المسائل لا تتمثل خطراً في حياتنا . وروجت للمثالية الغربية ابتداء من ديكارت وكانط ثم لفلسفات الشعور مثل برجسون ولتزنغات العملية الإنسانية مثل شيلر . وبالرغم مما تستطيع المثالية أن تقدمه لنا فيما يتعلق بتفسيرنا العقلاني للدين، وهو ما كان موجوداً قديماً عند المعتزلة، إلا أن الهجوم على المادية والوضعية لا يعبر عن موقفنا الحضاري، فنحن في حلجة إلى إعطاء المادة أكبر قدر ممكن من الاعتبار والاستقلال، فما زلنا نراها روحاً أو من فعل الروح، كما أننا في حاجة إلى الوضعية حتى تخفف من حدة عقليتنا الإنشائية وفكرنا الخطابى^(١). إن الإعجاب بالمثالية الغربية يصل إلى حد إغفال سلبيتها تماماً سواء في المعرفة أو في الوجود أو في الأخلاق أو في السياسة^(٢). فقد تسببت ثنائية النفس والبدن عند ديكارت في ضياع وحدة الوعي الأوربي فيما بعد، وانفصامه بين المثالية والواقع، بين الصورية والتجريبية، بين العقلانية والحسية ودون أن تنفع محاولات الرنق عند كانط والكناطيين حتى محاولة هوسرل الأخيرة بضمهما معا في بؤرة الشعور . ولقد أن الأوان للانتقال من ديكارت لاسبينوزا، ومن كانط لهيجل، ومن فيلسوف الثنائية إلى فيلسوف الوحدة، ومن فيلسوف الثبات إلى فيلسوف الحركة حتى نقضى على الثنائية والثبات في شعورنا القومي، ونحقق الوحدة التي نصبو إليها في حياتنا الخلقية والاجتماعية والسياسية . لقد جعل ديكارت العالم حركة ، وبالتالي قضى على صلابته ومقاومته وحوله إلى مفاهيم رياضية . كما جعل أول ما يبدو في النفس هو الله وليس وجود الإنسان والآخرين وفي العالم، وكأن الله هو الضامن لصحة العلم ولصدق القضايا، وهو الضامن لقانون الأخلاق . ولكن الأدهى من ذلك كله الأخلاق المؤقتة واستثناء العقائد والكنيسة ورجال الدين والعبادات والعرف والتقاليد والنظم السياسية من منهج الوضوح والتمييز . فإذا مثل عن الدين ابتسم وقال " أنا على دين ملينكي" ثم أضاف "وعلى دين مرضعتي!" وقوله في جاليليو "أنت تعلم طبعاً أن جاليليو قد وضع مرة أخرى في قبضة مفتش العقيدة وأن رأيه عن حركة الأرض قد صدر الحكم بمرقه عن الدين . ومع أنني أعقد أن آرائي قلعة على براهين

(١) انتظر الهجوم على الوجودية والوضعية في "ديكرت" ص ١٦-١٧ .

(٢) بلغ من أعجاب رائد الجوانية أن ترجم له : "تأملات في القلمة الأولى"، ولها طبعات عدة في سنوات ١٩٥١/٥٩/٦٩ . أنظر أيضاً هيوم، في "تخصيف ومذاهب فلسفية"، "مبادئ الفلسفة"، ١٩٦٠ وكتب "ديكرت" بوله طبعات عدة في سنوات ١٩٤٢/٤٦/٥٣/٥٧/٦٥/٦٩ "ورود المثالية الغربية" ١٩٦٧ .

يقينية جدا وبديهية جدا قلت مع ذلك راغبا على الإطلاق أن أدلى بها معارضا سلطة الكنيسة. مهمة جبلنا هي الانتقال من ديكرت لاسيينوزا، من "التأملات" إلى "رسالة في اللاهوت والسياسة" حيث طبق اسيينوزا منهج الوضوح والتميز فيما استنتج ديكرت منها، الدين والسياسة^(١).

إن الإعجاب بكانط وتعاطف رائد الجوانية معه هذا التعاطف الذى يتوحد فيه الرائد بالرائد حتى تمحى كل مسافة بينها ضرورية للرؤية النقدية جعله يفضل الجانب الثالث فى المثالية الترنسندنتالية والطابع التركيبى الآلى للذهن وغياب العالم مع حضور السماء المرصعة بالنجوم وأتقان الخلقى فى النفس، والوقوع فى بعض التصورات الشعرية السائدة فى الغرب بالنسبة لتصنيف البشر إلى أجناس طبقا للون البشرة على ما هو معروف فى فلسفة كانط فى التاريخ^(٢).

وإذا كانت الجوانية تهدف فى نهاية الأمر إلى البحث عن فلسفة توقظ أمة فإن نماذجها ظلت أبيرة الوعي الفردى دون أن تتحول إلى ثقافة وطنية أو أيديولوجية قومية^(٣). فتعريف أرمسطو للفضيلة بأنها وسط بين طرفين وإيراز قيمة الاعتدال لا تكفى لتأسيس فلسفة ثورة. بل إن التتوير هو مقدمة الثورة وشرطها الأول. ومهمة جبلنا هي فى الانتقال من رواد المثالية إلى فلاسفة التتوير، إلى فولتير وروسو والمبير وديدور. وإن ما يخدم ثقافتنا اليوم ليس ترجمة "مبادئ للفلسفة" أو "التأملات" بل ترجمة دائرة المعارف الفلسفية لرائدة الثورة الفرنسية.

إن مهمة جبلنا أيضا هو الانتقال من كانط إلى هيجل من "السلام الدائم" إلى "الدولة"، ومن كانط إلى فشتة، ومن فيلسوف السماء المرصعة بالنجوم إلى فيلسوف الأرض المحتلة، فيلسوف المقاومة، فيلسوف الاقتصاد الموجه للدولة المتحررة.

(١) أنظر ترجمتنا لاسيينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣.

(٢) ترجم رائد الجوانية لكلمة "مشروع السلام الدائم" كما ترجم أخيراً كتاب بوترو عن كانط. الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٦، الجوانية ص ٢٥٣.

(٣) "ألا توجد فلسفة حياة تجاوز الحدود الضيقة، حدود المذاهب المختلفة التى تكرس فى الكتب والجامعات، فترتد أثرها إلى الشعب وإلى الجماهير؟ وبعبارة أخرى : ألا توجد فلسفة تضع لنا مبادئ عامة لتربية جديدة، فتوقظ الشعور الوطنى فى أبناء الأمة، وتجعلهم يلبون الضيم والمثلة، ويقفون حياة الحرية والكرامة؟ الجوانية ص ٤٧ وقد كان ذلك أيضا مطمح مصطفى عبد الرزاق، وراعى فى هذا المجلس أن الحديث كله كان يدور على مسألة من المسائل الدقيقة التى كانت تشغل بال الناس فى مصر، وهى البحث عن أنجح الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعي القومى بغية التخلص من الحكم الأجنبى وتحقيق الاستقلال التام ... إننا نريد فلسفة توقظ فىنا الوعي القومى العالى، وتبث فى شبابنا روح الكفاح لإجلاء الفاسقين عن بلادنا" .. نفس المصدر ص ٥٠.

وإذا كانت الجوانية مثالية عمل وبدأت بالفعل من يقظة الوعي القومي ضد المحتل البريطاني فلنأها بدأت بشيلر متبينا بمسقوط الامبراطورية البريطانية وهو ما كان يزكى الشعور القومي لدينا ونحن نعلم من نير الاحتلال. ولكن النزعة الإنسانية للبرجمانية قد لا تكفى حاليا بعد أن تحررنا وطنيا من الاحتلال البريطاني، وبدأنا عملية التحرر الاجتماعي ربما نكون فى حاجة إلى تأسيس نقد اجتماعي، وبالتالي فإن مهمة جيلنا هى الانتقال من شيلر إلى ماركس فى إطار مرحلة التنوير^(١).

إن مهمة جيلنا هى إعادة الاختيار بين الفلاسفة الأوربيين طبقا لما يملئهم موقفنا الحضارى، فالاستشهاد بياسبرز على فكرة الغير بالنسبة لنا نستشهد به على عقم المثالية فى السياسة الغربية وكيف أنها لم تستطع الوقوف أمام الرجعية والاستعمار والنزاعية. يهاجم العلم وليس ذلك موقفنا، ويهدم الماركسية والفرويدية وليس ذلك فى مصلحتنا. فنحن نعيد بناء العقلية العلمية كى نقضى على الخرافة والأسطورة. ونؤسس نقدا اجتماعيا، ونحرر أنفسنا من مظاهر الكبت والحرمان^(٢). فلذا كان المجتمع الأوربي قد كفر بالتاريخ وفى حاجة إلى الله فلنأها فى حاجة إلى التاريخ دون غيره^(٣). وإذا كان ياسبرز يريد بناء مجتمعه على الروح فإن مجتمعا يعانى من سيطرة الروح وغياب ترشيد المادة. وإذا كان ياسبرز يود إقامة

(١) "قد دعانى إلى الاهتمام بفلسفة شيلر باعثن مختلفان : أحدهما يمتد إلى شعوري القومي. فقبل سنة ١٩٣٥، وكان الصراع بيننا وبين الاحتلال الإنجليزي على أشده، وقع فى يدي كتاب صغير ذو طول جذاب : "مستقبل الامبراطورية البريطانية". أما مؤلف الكتاب - وهو شيلر - فلم أكن أعرف اسمه، ولا قرأت له شيئا، ولكن عنوان الكتاب أثارنى بقرائه فى شوق ولهفة، فأخذت ألتمه التهاما فى جلسة واحدة. والمهم أن وجدت مؤلفه الإنجليزي يتبنا فيه بما أكد حدسي وحقق مرغوبي من قرب انهيار الامبراطورية البريطانية .. وطبيعى أننى ارتحت كل الارتياح لهذه الفكرة إذ وجدت فيها بشيرا بالفرج القريب وأملأ فى زوال التهمة المزمنة بتقلص ظل الاستعمار لبريطاني الذى جثم على صدورنا ربحا من الزمان فلأن كبريانا الوطنى وأبعد كرامتنا القومية" شيلر ص ٧ - ٨.

انظر أيضا: L'Humanisme de F.C.S. Schiller, Bulletin of the Faculty of Arts, Vol. ١٩٣٦, IV. Part II, Le Caire 1936.

(٢) يقول راند الجوانية : "كارل ياسبرز فيلسوف ألماني معاصر ورسول من رسل الوعي الإنسانى ومفكر من مفكرى الجوانية المفتوحة، ورائد من رواد الحرية المستتيرة وقف فى وجه اللطغان، ذاقدا عن كرامة الإنسان منددا بضلال العصر، مجاهدا فى سبيل السلام"، كارل ياسبرز: مستقبل الإنسانية ص ٧ الدار القومية ١٩٦٣.

(٣) "ولم يمد هناك شئ فوق الإنسان، بعد أن وضعوه فى مكان الله، وأضحى لتاريخ لا الله هو الحاكم الأعلى، العقل والخرق فى عصرنا ص ٢٣ - ١٤.

سلام اجتماعى على فكرة التواصل فلن مجتمعنا يتحرك بالصراع بين الأضداد ويتجسّر المتناقضات^(١).

وإذا كانت الجوانية تعجب بكل فيلسوف بلا استثناء، ويمنعها منهج الحب المسبق من النقد وبيان العيوب فإنها رأت فى هيدجر أيضاً ما يجب التعريف به فى عالمنا العربى بالرغم من أنه فيلسوف معقد متوجع، يشعر بفراغ روحى عميق، ملئ بالغربة والنفور، مبطل فى عرض الأفكار، متكلف متفهب فى عرض المصطلحات^(٢). فلذا فتحت فى آخر المطاف عن محصولى منه بعد المشقة والعناء وجدته لسوء حظى قليلاً ضليلاً^(٣). فالجوانية وهيدجر ضدان، فهيدجر ليس مثالياً والجوانية مثالية. وهيدجر ليس ثنائياً والجوانية ثنائية. وهيدجر ليس متفائلاً والجوانية متفائلة. وهيدجر ليس بسيطاً واضحاً والجوانية ديكرائية. وهيدجر ليس متديناً والجوانية بعد دينى فى الانسان. وهيدجر ليس أخلاقياً والجوانية نظرية خلقية. وهيدجر لا يوقظ أمة والجوانية فلسفة ثورة.

لقد آن الأوان لجبلنا للانتقال من رينان إلى بولتمان، ومن الأدب إلى العلوم الاجتماعية، ومن شيلر Shiller إلى مستوفيسكى وجوركى، ومن مجد الاسكندرية إلى القدس المحتلة، ومن المنداة بالمثل الأعلى إلى تحقيق المشروع القومى.

ولم تكف الجوانية فقط بارتباطها برواد المثالية الغربية بل ارتبطت أيضاً بالاتجاهات الأساسية فيه مثل العلم وبتفسير معين له وهو العلم الأخلاقى. فالعلم ليس إثماً بل يحمل مثلاً أعلى ومذهباً أخلاقياً لو اهتمنا إلى اتباعه لأوتينا نبلاً ومساعدة^(٤). العلم يتضمن ثلاث فكرات : إن إقدام للفكر وجرأته الفاتكة هما صميم الكرامة الإنسانية، وإن الحرية هى الشرط الضرورى لكل رقى، وإن من الممكن بل من الواجب أن يتم انتلاف العقول والقلوب إذا قبل للناس الحقائق التى أثبتتها بالبرهان وقبلوا المناهج التى تمكن من إقامة ذلك البرهان. إن مهمة جبلنا هو الانتقال من العلم الأخلاقى إلى العلم السياسى. فالذى يتحكم فى استعمال العلم ليس أخلاق العلماء بقدر ما هو النظام السياسى الذى يعيش فيه العلماء.

(١) أنظر موقفنا من ياسر فى قضايها معاصرة جـ ١ "الرجعية والاستعمار فى فكر الفيلسوف الراحل" ٣٩٨ - ٤٤١ "التوطى للترى الأمريكى عه الفيلسوف الراحل" ص ٤٤٢ - ٤٦٥.

(٢) هيدجر : فى الفلسفة وللشعر. الدار القومية ١٩٦٤.

(٣) "إنى أعقد أن ولجنا على الصوم حين ندرس آثار عظيم من عظماء الفكر أن نعرضه على أحسن ما يمكن من جوه كما لو كان مذهبنا. بل يحمل بنا أن نسطعه لأنفسنا مذهباً فى مرحلة البحث والمرض على الأقل. ونرجو نقده إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله ولتكن منه، شخصيات ص ٤.

(٤) الليريانيه : دفاع عن العلم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٦٦ ص ٢٦٤.

ولم تكف الجوانية بانتسابها إلى رواد المثالية الغربية أو أخلاقيات العلم عند بعض المعاصرين بل ربطت نفسها كذلك بخصائص الروح الفرنسي كمقدمة لمعرفة خصائص الروح المصرية^(١). وبالرغم من أنه لا توجد خصائص عامة فريدة لكل شعب من الشعوب مختارا أو غير مختار ولكن تتمثل في كل شعب كافة الاتجاهات والمذاهب من مثالية وواقعية وإنسانية طبقا للحضارات التاريخية وموقع الشعب الحضارى. وقد ساد هذا التحليل فى القرن التاسع عشر إبان النزعات القومية والعنصرية، والرغبة فى السيادة والسيطرة لأنقى الشعوب. وبالرغم من أن الغالب على العقلية الانجليزية الواقعية والوضعية إلا أنها أبرزت تيارات أفلاطونية وإنسانية. وبالرغم من أن العقلية الألمانية ميثافيزيقية عميقة مذهبية مجردة إلا أنها أيضا قد أبرزت الاتجاهات المادية والرومانسية. إن مشاركة الجوانية لخصائص الروح الفرنسى من قصد واتزان واتصافها بالحكم السليم والبساطة والوضوح واعتمادها على النور الفطرى والملاحظة الباطنية والنفور من المذهب وتأكيدها على الحرية والروحانية يجعل من الصعب عليها أن تتحول إلى ثقافة وطنية إلا بعد إثبات إتفاق الروح المصرية والروح الفرنسية فى نفس الخصائص. وما أسهل أن نثبت هذا الاتفاق إذا شاء البعض مع خصائص الروح الألمانية أو الانجليزية أو السلافية^(٢). إن مهمتنا الانتقال من "خصائص الروح الفرنسى" إلى أيديولوجيات العالم الثالث، ومن "لمحات من الفكر الفرنسى المعاصر" إلى تحويل التراث القومى للشعوب إلى أيديولوجية معاصرة. إن المثالية ليست حلا لمشكلاتنا كما هو الحال فى أوروبا المعاصرة ، بل ترشيد الحياة والتوجه إلى العالم وتحليل العقل. بل إن الصرخات المثالية فى أوروبا المعاصرة لنداء عاجز فى عالم تتحكم فيه القوى السياسية والاجتماعية، وإبراء للذمة بأسهل الطرق وأقلها تأثيرا، أو تسترا على الواقع وتغطيته له، وتأجيل الصراع الفعلى بخصوص الروح، وإدانة الحيوانية فى حياتنا^(٣).

(١) خصائص الروح لفرنسى، دار النشر هورس القاهرة ١٩٤٢ الطبعة الأولى فى المقتطف، نوفمبر ١٩٢٤.

(٢) "البحث فى خصائص الروح لفرنسى مسألة جنيرة منا بالعناية خصوصا فى الأحوال التى تحتازها بلاندا المصرية، وفى الوقت الذى يجعل أن يضع الكتاب والمعارفون أمام أعين الناس أنماطاً ونماذج مختلفة للتفكير فى البلاد الأجنبية لطفاً نهتدى بها فى دعم قواعد صلاحية إنشاء تراث فكري مصرية أصيل"، المصدر السابق ص ٩.

(٣) "اليوم وقد بلغت الإنسانية من تاريخها ساعة الفجعة الفاصلة، والآن وقد وضعت بين الله والحيوانية فولجيت عليها أن تختار أمرها دون الآخر. فلذا كان الأشرف يصدر عن الأرض، والأكثر يأتي من الأكل أى إذا كانت الحياة تكفى من المادة والروح من الحيوانية لم يكن لله إلا صنما، ولم يكن الإنسان =

إن الإعجاب بفرنسا واعتبارها فكرة ضرورية للحضارة على ما يقول تشارلز مورجان يجعل مهمة جيلنا هو الانتقال من سحر باريس إلى عرش الترجمان، ومن مضات باريس إلى مجارى القاهرة^(١).

وقد استعملت الجوانية الحضارة الغربية على نحو آخر غير الانتصار المثالى وترجمته وتروجه لثعبونا وهو بيان أثر الحضارة الغربية فى ثقافتنا قديما أو حديثا مثل الرواقية فى الإسلام وأثر الحضارة الغربية على مناهجنا فى التربية. وهذا الاستعمال يقوم عادة على الأثر والتأثر، وهو منهج معاب فكريا وعلميا. فالحضارات لا تتأثر فيما بينها كناقول ومنقول بل تتفاعل فيما بينها، وما يظنه البعض أثرا قد يكون إظهارا للكامن أو توارد خولطر أو وجود أفكار لوجود نفس الظروف أو استعمال لغة أو تمثيل واحتواء^(٢).

وإذا كانت الجوانية تدعو إلى الأخلاق الرواقية لجيلنا فإن مهمتها هى بيان حدود الدعوة المثالية لتهديب الأخلاق، والانتقال من أخلاق المثالى إلى أخلاق الطبيعة، ومن الرواقية إلى الأبيقورية بدل أن ندعى الرواقية فى خطبنا وإعلامنا ونحن نتمسك وراءها على أبيقورية دفيئة.

«إلا حيوتا متطورا، وكان مصيره مصير البهيمة، وكان ما له الموت المحقق. وإن فقد أصبح وجودنا كله مجسوبا فى الحياة الراحنة وجوهنا محصورا فى حدود الحيوانية». «وذلك هو المآل الذى نجرنا إليه بعض الاتجاهات الفكرية الحديثة المخالفة صريحة لاتجاهات الفكر الفرنسى على نحو ما وصفنا، ألمنا نرى بعض مذاهب التفكير الأوربية الأخرى وقد أحلت التصورية محل الروحية، والمصيرورة الأدبية محل الخلق والروح لئلا أخروية محل النفس القلبية؟ ألمنا نراها قد أضمت إلى إنكار وجود الله وإلى نكاه القوة للشوم وإلى تقديس حاجات الأبدان؟ أليست بهذا قد انحطت إلى مستوى الحيوانية الصرفة وأريت فى ذلك حتى على قدماء الدهريين والوثنيين ممن كانوا يعبدون الطبيعية ومظاهرها؟ ولكننا إذا اعترفنا مع الفكر الفرنسى بأن الأكثر لا يمكن أن يكفى من الأقل وأن النظام لا يصدر عن الاضطراب ولا العقل عن الآلية ولا الإنسان عن الحيوان إذن لوضعنا فى أصل كل شئ وفى أصول وجودنا مبدأ الكمال ولحق والخير وهو الله، وإن أصبح للإسمانية معنى إذ تتجاوز الحيوانية بالعقل والحرية وتكلم عليها علوا لا متناهيا. ولجبنا أن نستعمل العقل وتلك الحرية لتخلص بكل ما فى وسعنا من الحيوانية ولكى نرقى حيثما إلى الله لأن كرامة الإنسان إنما تكون فى ذلك الجهد للوصول نحو الكمال ونحو الكمال، المصدر السابق ص ٢٠ - ٢١ خاتمة الكتاب «أن نبين أن الفلاسفة الحققة هى الفلاسفة الرواقية»، شخصيلت ص ١٥٨.

(١) لمحات من الفكر الفرنسى. مكتبة النهضة المصرية ص ١٩٧٠ والكتاب مهادى إلى الصديق العلامة ج. بريك، ويستشهد راند الجوانية بجارة تشارلز مورجان. وكتاب «الفلسفة الرواقية» مهادى إلى باريس مدينة العلم والمرافان

.. Revue Thomiste, Paris, 1959, Stoicisme et la pensée Islamique,

- Lights .. Stoicism and the Modern Thought, pp. 26 - 46.

وليفساً : الفلاسفة الرواقية، القاهرة ١٩٤٥، الفصل الثالث : الرواقية فى الإسلام ص ٢٢٨ - ٢٤٧.

وأخيراً تستعمل الجوانية تراثنا القديم في دراسة الفكر الغربي وإظهار حلول جديدة لمشاكله. فتستعمل للتراث الإسلامي لمعرفة أخبار الرواقية وأفكار الصوفية لتوضيح الأخلاقية الرواقية، وشرح كوجيتو يكرت بالرجوع إلى إنية ابن سينا أو إلى فلسفة اللغة العربية، وتحليل الوجود عند سارتر وهيجر بالرجوع إلى علم الكلام عند المسلمين خاصة المتأخر منه عندما أصبح تحليل الوجود هو الغالب على الموضوعات الكلامية ذاتها^(١). وكذلك تستعمل الجوانية تراثنا الفلسفي القديم وقواميسه ومصطلحاته لشرح موضوعات الفلسفة الحديثة ومسائلها عند ديكرت خاصة مما يتلج النفس ويعطى الإنسان الشعور بالإيمان والألفة بأن الفكر الغربي ليس بغريب عليه.

ولكن يظل الاشكال ماذا نختار من التراث الغربي وماذا نرفض؟ متى ننقل من "تخليص الأبريز في تلخيص بلرير" إلى "إنهيار الغرب" ومن "رواد المثالية الغربية"، إلى فلاسفة للتاريخ ومفكرى الحضارة؟^(٢).

١١- خاتمة : لقد ظلت للجوانية أسيرة للوعي الفردي للأسباب الآتية:

١- خروجها من الفكر الديني وهو البعد الجواني في الإنسان، والنظرة الدينية للعالم نظرة فردية تقوم على أن يهدي إليك الله رجلاً واحداً خير لك من الدنيا وما فيها، وعلى أن الوعي الفردي سابق على الوعي الاجتماعي، وعلى أن حركة التاريخ مرهونة بالوعي الفردي المتمثل في ظهور الأنبياء، أو في أهل الكهف، أو في البقية للصالحة، أو في «وقال رجل من آل فرعون يكتم إيمانه».

٢- تأصيلها في تراثنا الصوفي، والتصوف أيضاً نزعة فردية تهدف إلى إنقاذ الفرد بعد استحالة إنقاذ الجماعة. وتقوم على القيم الفردية وأخلاق البطولة، وعلى

(١) «ولكني أحسب أن قراء العربية ممن لهم إلمام ببحوث علم الكلام سيجدون في كرامة «الكنينة والعدم» جواً فكرياً شبيهاً إلى حد كبير مع إختلاف الزمان والمكان بالجو الذي كتبت فيه مؤلفات الشهرستاني أو الإيجي أو اللقائي. وفي اعتقادنا أنه كان من الممكن لسارتر أن يقرأ كتاب «الموقف» لعبد الدين الإيجي قبل تأليف كتابه الكبير فر بما كان يجري فيه شئنا من التحول لطرقته وعلى أقل تقدير ما كان فيها متصلاً بتحليلاته اللغوية والمستندة في كثير من المواضيع إلى اللغتين اللاتينية والألمانية. وربما كان يلحظ عندئذ الفرق الواضح بين منطق اللغتين ومنطق اللغة العربية وخصوصاً في نظرتها إلى مسألة الوجود ومسألة لماهية. لمحات من الفكر للفرنسي ص ١٢٩. «هذه للفرقة (الوجود العام والوجود المتعين عند هيجر) لا يكون غريبة على : فالمتفكرون الإسلاميون القدماء من المتكلمين والحكماء كانوا يفرقون بين وجود الأشياء في الأذهان ووجودها في الأعيان أو الوجود الذهني والوجود العيني أو الوجود العام المطلق والوجود المشخص المشار إليه» هيجر : في الفلسفة والشعر ص ١٠.

(٢) أنظر مقالنا من التراث الغربي في قضايا معاصرة ج ٢ ص ٣٠ - ٣٣.

الاتحاد الفردى بالمثل، والتجرد من العالم بعكس التشريع الذى يتأصل فى الجماعة، ويهيف إلى إقامة للنظام فى العالم بالعمل فيه.

٣- تركيز المصلحين الدينيين جهودهم على قضية الوعى الفردى وأن نهضة المسلمين بعد ركود طويل مرهونة بيقظة الوعى الفردى، بل إن الوعى الاجتماعى عند إقبال والأفغانى هو وعى فردى مكبر وذاتية للأمة. فارتباط الجوانية فى نشأتها بحركة الإصلاح الدينى جعلتها قاصرة على مستواها، ومتمثلة لنظرتها.

٤- ارتباط الجوانية بالمثالية الأوروبية جعلها أيضاً قائمة على الوعى الفردى. فالمثالية الأوروبية كما وضعها ديكلرت وكلفط كانت رد فعل على غياب الوعى الفردى فى العصر الوسيط. وظلت بعد أن طورها شيلر وبرجسون والفلاسفة المعاصرون رد فعل على الوعى الفردى باعتبارها عقلانية خالصة. والمثالية الأوروبية فى كلتا الحالتين ظلت أسيرة الوعى الفردى بالرغم من ظهور بؤادر الوعى الاجتماعى عند اسبينوزا وفشتة وهيجل وماركس وفلاسفة التاريخ.

٥- ظهور الجوانية فى فترة سادت فيها الليبرالية المصرية بعد أن ظلت التيار السائد منذ حركة الإصلاح الدينى وامتدادها فى السياسة والإجتمع. والليبرالية كأيديولوجية تركز القيم الفردية وتبدأ من الوعى للفردى وتدعو إلى العقل والحرية والديموقراطية.

٦- ظهرت الجوانية من الطبقة المتوسطة وعبرت عن أيديولوجيتها التى تضع المشكلة الاجتماعية والوطنية وضعاً فردياً بل رجاء الأولى إلى فساد الأخلاق والثانية إلى غفو الضمير ومحاولتها التعبير عن طريق التربية الفردية التى هى أساس التربية القومية.

٧- ظهرت الجوانية فى فترة من تاريخ مصر ظهر مفكروها وقادتها كالجورم الزاهرة فى مجتمع ناهض بدأ التعليم فيه ورجوع أعضاء البعثات وانتشار ألقاهم فى الصحافة الأدبية والسياسية. فالتركيز على الفرد هو فى حقيقة الأمر تركيز على الذات، وعلى التسابق على الزعامات، والتنافس على القيادات.

٨- عدم ظهور المشكلة الاجتماعية بوضوح كما أصبح الحال فيما بعد الثورة المصرية، والتركيز على مشكلة الوعى القومى الذى هو فى النهاية وعى ذاتى. بل إن الإقطاعى المستتير كان نموذجاً للوعى للفردى فى عقلانيته وحرية وديموقراطيته.

٩- غياب العمل الحزبي الذي يحمل تبعه العمل الجماعي والدفاع عن الجماهير، وانحسار العمل الحزبي أيضاً في دائرة اليائسوت وانتقالهم من حزب إلى آخر أو انقسامهم وتكوين أحزاب مستقلة جعل للتركيز على الأفراد وعلى الزعامات الفردية هو أساس العمل الحزبي وهو ما استمر فيما بعد الثورة المصرية وظهور الزعامة الفردية.

إننا لا يمكن فهم الجوانبية دون الرجوع إلى الجيل الذي نشأت فيه. فقد ظهرت بعد الحروب الأوربية الثانية عدة محاور في فكرنا القومي، معظمها ترتبط بمحاور أصلية في الفكر الغربي، تهدف كلها إلى الإصلاح بالتركيز على بؤرة يعاد بناء فكرنا القومي لينتدأ منها. وكانت الجوانبية امتداداً للمثالية الغربية وتأسيساً في تراثنا الديني بوجه خاص والإصلاحي بوجه أخص أحد هذه المحاور في مقابل العقلانية الخالصة المرتبطة بالاعتزال، أو السلفية الخاصة المرتبطة بالاشعرية، أو الوضعية الصرفة المجتثة الجذور من التراث بالرغم من وجودها فيه سواء في المنطق أو في الاجتماع أو في علم النفس، أو للتكاملية في العلوم الاجتماعية عامة وفي عالم النفس خاصة، أو الوجودية والنزعات الإنسانية سواء ربطناها بتراثنا الصوفي والأدبي أو ظلت امتداداً للمحور الأوربي.

إن مهمة جيلنا تتميز بوضوح أكثر، ويحدد موقفه الحضاري بتميز أكثر، وهو أنه جيل ذو مهام ثلاث : إعادة بناء تراثنا القديم على حاجات العصر ومتطلباته، أخذ موقف من التراث الغربي باعتباره أوربياً صرفاً وفي إطار التمايز الكلي بين الحضارات، التنظير المباشر لواقعنا من أجل خلق ثقافة وطنية تمتد جذورها في تراثنا القديم الذي مازال حياً في شعور الجماهير، يوجه سلوكها، ويحدد تصوراتها للعالم ويمدها بقيمها من أجل خلق أيديولوجية وطنية حاولت الجوانبية وضع بذورها.

فتحية إلى الرائد وأهلاً بأجياله.

(٥)

من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية

تحية إلى وحوار مع

توفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١)^(٢)

١- الحوار بين الأجيال

إن الحوار بين الأجيال هو سبيل للتراكم للفلسفي، وبلورة الوعي التاريخي من خلال تكوين التراث الفلسفي. ولما كان كل جيل ينقل أو يبدع في ظروفه الخاصة، وكانت الظروف تتغير من جيل إلى جيل، تتغير النقل، أى مذهب ينقل؟ وتغير الإبداع، فى أى طريق يبدع؟ ليست مهمة الجيل اللاحق تكرار الجيل السابق، فالظروف لا تبقى. وإن ظهر التكرار تحولت الفلسفة إلى ملخصات وشروح بعيدة عن الواقع الذى تتحكم فيه أما ثقافة الآخر المنقولة أو ثقافة القماء المنقولة كذلك. فيصبح الواقع محاصرا بين نقلين، ويثن الحاضر بين نقل من المستقبل، ونقل من الماضى، وتتشأ لزواجية الثقافة. يغترب للواقع عنها، ويغترب هي عنه.

وقد يؤدى الحوار إلى التطوير من داخل المذهب كما طور أفلاطون سقراط فى نظرية المثل، وكما طور الديكارتيون ديكارت باستثناء اسبينوزا، وكما طور الكانطيون كانط، واليهجليون الجدد هيجل، وفلاسفة الوجود ظاهريت هوسرل. وقد يؤدى الحوار إلى القلب الجذرى، والتحول من المذهب إلى نقيضه كما حاور أرسطو أفلاطون، وكما حاور اليسار الهيجلى هيجل. وكلاهما نقل للفلسفة من جيل إلى جيل طبقا لمقدار التغير، وشدة الحاجة، وتأزم الموقف. فى الحالة الأولى يحدث تغير نسبى فى المذهب طبقا لتغير نسبى فى الظرف. وفى الحالة الثانية يقع تغير جذرى فى المذهب، قلبه رأسا على عقب طبقا للتغير الجذرى فى الظروف^(١).

(٢) الكتاب التذكارى للمرحوم الأستاذ الدكتور توفيق الطويل، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٩٥ من ٢٥-

(١) أنظر دراستنا السابقة عن أسكذة جيلنا : "من الوعي الفردى إلى الوعي الاجتماعى" فى "دراسات فلسفية" مهداه إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩ ص ٤١١ - ٤٦٦. وأيضا فى "دراسات إسلامية" الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ ص ٣٤٧ - ١٩٢، "العقل والإصلاح" تحية إلى محمود قاسم فى ذكراه العشرين، الأجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٣ ص ١٩٩ - ٢٣٤ وأيضا الجديد فى القديم" تحية إلى وحوار مع محمد عبد الهادى أبو ريته. وكلها منشورة فى هذا الكتاب.

وينتمى توفيق الطويل إلى جيل تلاميذ مصطفى عبد الرزاق. تخرج فى الجامعة فى ١٩٣٤. دفعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، ونجيب محفوظ، الدفعة السادسة منذ نشأة الجامعة المصرية فى ١٩٢٥. كانت دفعة إسلامية مثالية مثل أستاذهم، وقد صوره نجيب محفوظ فى "القاهرة الجديدة" فى شخصية مأمون رضوان، الأخوانى المثالى الذى يرى فى الإسلام عزة المسلمين، وحلا لمشاكل المجتمع المعاصر.

وقد ظهرت هذه المثالية أيضاً عند باقى تلاميذه: محمد مصطفى حلمى، وأبو العلا عفيفى، ومحمد على أبو ريان فى التصوف، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة فى علم الكلام، وعثمان أمين فى محمد عبده أستاذ مصطفى عبد الرزاق والذى طور رؤيته الخاصة فى "الجوانية"، وإبراهيم بيومى منكور فى الفلسفة، وأحمد فؤاد الأهوانى فى التربية والتعليم، وكان على سامى النشار لكثرة قدرة على تطوير فلسفة الأستاذ ليس فقط من الداخل كتتويج عليه بل أيضاً قلباً له رأساً على عقب فى توجيه الأستاذ له إلى علم أصول الفقه أى أولوية الواقع على النص فى "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ"، وفى المصالح والمرسلة، وفى علم القواعد الفقهية الذى يعبر عن روح الواقع، "لا ضرر ولا ضرار"، "الضرورات تبيح المحظورات"، "دراً المفاسد مقدم على جلب المصالح"^(١). انقلب التلميذ أشعرياً علناً إلى الإسلامية المثالية إلى جبة الأستاذ، وليس إلى عقله فى "نشأة الفكر الإسلامى"، وتحول من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين^(٢).

أثرت هذه الثنائية فىنا. فكنا نحن الإخوان أنصار المثالية العقلانية الصورية. وكان الشيوخ يرون أنصار المادية الوضعية الوصفية للتقريرية. كنا على حق، وكانوا على باطل. نحن المؤمنون وهم الملحدون. نحن الوطنيون الذين يخرجون من ثقافتهم وبيئتهم، وهم الخونة الذين يمزجون من ثقافة الغرب، عملاء الاتحاد

(١) فطرس دراستا "الوحى والواقع"، دراسة فى أسباب النزول، فى ندوة مواقف الإسلام والحدث، دار الساقي، لندن ١٩٩٠ ص ١٣٣ - ١٧٥. وأيضاً هموم الفكر والوطن، دار تيساء، القاهرة ١٩٩٨ ج ١ ص ١٧-٥٦

(٢) استمرت روح مصطفى عبد الرزاق فى على سامى النشار فى رسائله للماجستير "مناهج البحث عن مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططليسى"، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧ ثم حدث القلب فى "نشأة الفكر فى الإسلام"، ثلاثة أجزاء، دار المعارف ١٩٦٩. ثم استمرت من جديد فى رسالتى "مناهج التصير فى علم أصول الفقه" القاهرة، باريس ١٩٦٥ (بالفرنسية) وهى رسالتا الرئيسية للدكتوراه، وعند بعض طلابى مثل "المقاصد فى علم أصول الفقه" للدكتور فهمى علوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠ "التعليل فى علم أصول الفقه" لإبراهيم مرلنجى (الجزائرى)، وتزعم أن نعيد كتابة الرسالة الأولى بعنوان "من النص إلى الواقع" بعد أن أعيد بناء علوم الحكمة فى "من النقل إلى الإبداع". وعلوم التصوف فى "من الفناء إلى لبقائه".

السوفيتي. كنا الملائكة وكنا الشياطين. كن اليمين آنذاك هو المؤمن، واليسار هو الملحد.

وشتان ما بين الجيل الثالث الحالي والجيل الثاني الذي تعلم من الجيل الأول. غابت القضية، وضاعت رسالة الجامعة. ضاقت الحياة بهذا الجيل، واشتدت الأزمة الاقتصادية. إستقلت الدول العربية، وأنشأت الجامعات، وتراكمت ثروة النفط. فبدأ جيل الإعارات للكسب من الخارج، وتأليف الكتب المدرسية المقررة للكسب من الداخل، وتأليف كتب على مستوى ثقافة النفط وإسلام السلطان، وفقه الحيض والنفاس، وعقائد الجنة والنار. ولما شعر الطلاب أن الأستاذة قد باعوا قضية العلم وتخلوا عن البحث العلمي بحثوا لهم عن طريق آخر، أيضاً في نفس الظروف، والصغار أولى بالصد من الكبار، فاتجهوا إلى العمل اليدوي الحرفي، أو إلى الهجرة، أو إلى الانخراط في شركات الانفتاح وخدمته. وإن كانوا أصحاب قضية اتجهوا إلى الجماعات الإسلامية، ففيها يتم تفرغ لهم، وتخفيف الكرب، والتعبير عن الغضب، والثورة على المجتمع، والخروج على النظام، وتذكير الناس بالبطولة التي ضاعت، وبالوطن الذي تم بيعه. وإذا كانوا لا من هؤلاء ولا هؤلاء، عاجزين عن الهجرة إلى الخارج أو التأقلم مع الأوضاع اتجهوا إلى نوع آخر من الهجرة، الهجرة إلى الداخل، لا إلى الدين والعمل السري بل إلى الإيمان لعلهم يجدون في الغيبوبة لحلم الضائع.

والقضية الآن هو الممار من الجيل الحالي إلى جيل المستقبل. هل مازالت مدرسة مصطفى عبد الرزاق موجودة؟ هل يستطيع تلاميذ التلاميذ الاستمرار فيها، استئنافا للمثالية الإسلامية عند الأستاذ أو تطويرا لها في المثالية المعتدلة عند التلميذ، أو قلبا لها رأسا على عقب عند تلميذ التلميذ من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجزرية؟ هل يستطيع ما تبقى من جيل للتلاميذ الاستمرار في روح المدرسة الأولى، ومقاومة الغالبية العظمى من جيل الاعارات في شبه الجزيرة العربية، والتأليف المدرسي، وكتب للتربية الدينية وخطب الوعظ والإرشاد؟ هل يستطيع روح الجامعة المصرية أن تبقى منذ تأسيسها في ١٩٢٥ ونحن نشأف على نهاية القرن؟ هل يمكن للإبداع الأول أن يستمر بالرغم من تغير الظروف؟ كانت الجامعة المصرية الأولى تجسيدا لثورة ١٩١٩ فأبلى أي مدى استطاعت ثورة ١٩٥٢ أن تستأنف روح الثورة الأولى في تطوير الجامعة ومدارسها الفكرية الأولى؟ وهل انقلبَت الثورة الأخيرة على نفسها في السبعينيات والثمانينيات، وانعكس ذلك على الجامعة بخلق جامعة مضادة كما تبدو الآن في مشاريع الجامعة الأهلية، والجامعات الخاصة، والتعليم للمفتوح، والانتساب الموجه؟

لقد تعرفت على المثالي المعتدل في ١٩٥٢ في درس الفلسفة العامة للجنة الأولى بسم الفلسفة، سنة الثورة والأخوان . يتكلم واللقاء، يزرع العنصرة ذهبا وإيابة، ومكير الصوت في يده في مدرج ٧٨ (مدرج مصطفى عبد الرزاق حاليا). قامته طويلة. وجهه أبيض، ويشع مثالية ونورا. يتكلم في نظرية المعرفة فينصر العقلانية على الحسنيين، والمثالية على التجريبيين. ويتكلم في نظرية الوجود فيحدث عن الوجود العلم، الوجود الشامل، الله الواحد، وينصره على الوجود المادي الجزئي الحسي المتكثر. ثم يضيف مبحث القيم، الحق والخير والجمال، وينصر الاتجاه المعيارى على الاتجاه الوصفى، ويؤيد ما ينبغي أن يكون على ما هو كائن. فالحق حق في كل زمان ومكان، والخير لا يتغير بتغير العصر والأوان. والجمال جمال عند كل الأفراد والشعوب. ثم يضيف قيمة الدين، ما ينبغي أن يكون عليه الدين، الإسلام الحق، وليس الدين كما يمارسه الناس، الدين الاجتماعي. نشأ في ذهننا هذا التقابل بين المعيار والوصف، بين العموم والخصوص، بين الواجب والعادة. وكنا قد انتسبنا إلى الأخوان المسلمين نجد في المثالية خير برهان على صدق الإيمان. كان المدرج مملوءا، وكان النقاش فيه مع الأستاذ صعباً ونداء، وفيه نقاش وقد لمس شغاف القلوب؟ كنا نلحق معه في المثال وكأننا في محراب. كان الأسلوب العربى الذى يتميز به الأستاذ موسيقى في الأذان. كان لا يتكلم إلا القصص. وعجبنا لهذه القدرة على الخطبة واللقاء. سمعنا جرس اللغة ونعمنا بموسيقاها. إعتزنا بأنفسنا، عرباً لغة، ومسلمين ثقافة، وفلاسفة أحراراً.

وفي درس علم الأخلاق في السنة الثانية علم ١٩٥٣ - ١٩٥٤ كنا أكثر قرباً من الأستاذ، العدد أقل والمدرج أصغر. تخصص للفلسفة يبدأ من الثانية، والقامة ٦ (قاعة محمد صقر خفاجة حالياً). كنا قد نضجنا، واتبع معنا أسلوب القراءة والمراجعة والنقاش. محاضراته في كتبه. وكان قد صدر له على التو "مذهب المنفعة في الأخلاق". وكنت أقوم بالقراءة والمراجعة. فلم يهتم باقى الطلاب إلا بالمحاضرة، يكتبونها ويحفظونها ويمتحنون فيها ثم ينسونها. كنت أجد أسلوب الترجمة واعتمادا على كتب مختصرات الأخلاق الغربية مثل كتب سدجويك وغيره. وأحيانا أجد بعض الاضطرابات والتناقض، أصارحه به أمام الطلاب. ويعتذر الأستاذ بأنه لم يحسن التوفيق بين الترجمات والمواقف والحجج. كنت موزعا مثله بين المثال والواقع، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن، بين الله والعالم، بين الملاك والشيطان، بين النفس والبدن، بين الآخرة والدنيا، بين الإخوان والثورة. ولما كنت إخوانيا مثاليا كإن يستهوينى هذا التقابل وهو ما ظهر بعد ذلك تحت أثر التعذيب والهوان في "معالم فى الطريق"، بين الإسلام والجاهلية، بين الإيمان والكفر، بين الحق والباطل، بين الله والطاغوت.

ثم اختلفت معه فى بحث أعمال المنة فى تعقيب الأخير وتعظيمى للصحابه الخلفاء الثلاثة الأوائل باستثناء عثمان، وتفضيلى عليا عليه. فكتب تعقيبى على تعقيب يرد الاعتبار لعثمان الذى ولى أقاليمه، ونفى أبانر. كانت الثورة قد بدأت فى نفسى، وباحساسى بالعالم للناس. فرحت بثورة مصدق وطرد الشاه وتأميم البترول. وافترقت عن الإخوان هذا العام تقريبا فكريا فى ١٩٥٤ بعد معاداتهم لمصدق لصالح الكاشاني، وعيهم عليه صلته بالشيوعيين وإن لم أفترق عنهم اجتماعيا وإنسانيا. كنت أجمع للتبرعات لأمر المعتقلين، المثال مثال، والواجب واجب^(١).

كانت صورته فى ذهننا مازالت للوداعة، والتسامح، والمحبة، والتعاطف، والتواضع. كان يجسد فى سلوكه وابتناساته مثله العليا. وقد شهد بذلك أستاذاه مصطفى عبد الرزاق فى تقديره، تفسير الأحلام، عرف وداعته، وعقله، وحياته، وسكونه، وهذوه، وصوته الخافت، وعكوفه على الدرس، وفصاحته، وبيانه، وخطابته، وتأثيره على الناس، وسمته، ونكاهه، وحياه ورزاقته، وعقلانيته، وحيه للكمال، وازدياده للعلم، وتواضعه. ومدح عقلانيته التى تجاوزت صوابية الأستاذ واعتزله الذى قابل أشعريه الأستاذ، وعلمه، وتفسيره بالعلل على نقض الأستاذ الصوفى الإلهى المؤمن بالمعجزات والكرامات^(٢). كان زوجا وأبا مثاليا. يهدى "أسس الفلسفة" إلى زوجته التى وفرت له حياة كريمة، وكانت له أسباب الصفاء والاطمئنان، وبذلت من جهد وعون^(٣). كما أهدى "مذهب المنفعة العامة فى الفلسفة الأخلاق" إلى وحيد حسام الذى كان يجد فى صحبته وبراءة نفسه وصفاء حبه ما يرضيه ويرضاه^(٤). وقد أهدى أيضا كتاب "قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية

(١) لنظر "محاولة مدنية لسيرة ذاتية" فى الدين والثورة فى مصر، الجزء السادس "الصوابية الإسلامية"، مندوبى، للقاهرة ١٩٨٩، ص ٢٠٧ - ٢١٩. وأيضاً "لحرية والإبداع، شهادة على العصر" محاولة ثانية

لسيرة ذاتية" فى موم الفكر والوطن، دار نهج، للقاهرة ١٩٩٨ ج ٢ ص ٦٠٩ - ٦٦٧

(٢) يقول مصطفى عبد الرزاق "الأستاذ توفيق الطويل أقره منذ كان طالبا بجامعة فؤاد ممتازا بوداعته وعقله وحياته. يرى ساكن الأوصال. خافت الصوت، علكا على الدرس، فإذا كتب كان أنيبا، وإذا تكلم كان خطيبا. كان يده التأثير الخطيبى صوت خلاب، وسمت جذاب، ونكاه وثاب ... لا يزال صاحبنا حيا نذكى رزينا .. ليس خطيبا همه لن ييز للمشاعر وحركه أرواح المنابر، لكنه باحث متق، ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم.. أدخل عليها بعد ذلك تحويل وتكميل دلالة على الاسم إلى للكمال، واليهد عن الفتنة بعمله والفرور. وكلما ازداد علم العالم لزداد تواضعه. وكلما ازداد تواضعه لزداد علما"، تفسير الأحلام، مكتبة الأدب، للقاهرة ١٩٤٥ ص ٨ - ٩.

(٣) "لى زوجتى. فى ظل حياة كريمة كتلت لها أسباب الصفاء والاطمئنان أعددت هذا البحث، وبفضل ما وهبت من جهد وكفمت من عون حتى بعد أن رأى النور لبنا حسام تيسر ظهور هذا الكتاب على هذه الصورة. فأليك أهدى هذا الجهد، تقدير الفضلك، وعرفانا بجميلك، "أسس الفلسفة، النهضة المصرية، للقاهرة ١٩٥٢، ص ٣١.

(٤) "لى وحيد حسام. مامنى ضر ولا أصابنى ضعف إلى وجدت فى براءة نفسك وصفاء حبه ما يردنى إلى اطمئنان النفس، ويشيع الرضا فى كيانى طولا وعرضا .. فأليك أهدى هذا الجهد لثرا من فضلك، نمضج فى ظل حبه، مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٣، ص ٣.

والإسلام" إلى أسرته، زوجته، وابنه، وابنته، وزوجها، وحفيده، واجدا فيهم صفاء النفس، وحنان المشاعر^(١). وتوجد تعليقات من الطالبات على صفحات كتبه تكشف ليس فقط عن إعجاب بالأمستاذ بل تعبير عن تمنيات أن يكون هو زوج أحدهن المفضل، مدحا لجماله وإعجابا بمثاليته. ثم يغرن من بعضهن البعض، ويتنافسن عليه! أما البعض الآخر فيلمعن دور الكبر ويسفن آراء الصغيرات المراهقات^(٢). وكنا نعجب ونحن طلاب على خلاف وقع بين وبين أحد الأمستاذة حول كرسي الفلسفة الإسلامية حتى وصل الأمر إلى اللقضاء، والتشاك بالأكفاظ وتبادل مقالات الاتهام، مضطرة هذا الوديع إلى أن ينزل إلى مستوى العصر والأحقاد.

وتفرقت بنا السبل، كل في طريقه حتى ١٩٦٦ بعد عودتي من فرنسا. وأثناء تعييني بالجامعة والاصطدام بالقوانين واللوائح طال الانتظار. ذهب معي إلى رئيس الجامعة لتعرض عليه الأمر. فما يقدر على امتناع الواقع إلا المثال. قبل رئيس الجامعة تدخل المثال وعضده بمثال آخر. ولم يتم التعيين بالرغم من توافق المثاليين. فما أسهل المثال، وما أسهل اتفاق المثال مع المثال، والواقع لا يتغير قيد أنملة. وغيّرت الطريق. وبدأت بتغيير الواقع، نقل درجة من قسم إلى قسم بموافقة القسمين والعميد ورئيس الجامعة ووزير التعليم العالي ووزير الخزانة! عاما بأكمله قضيته لتحريك الواقع بتحريك التوقيعات من مسؤول إلى مسؤول.

وسمعت أنه ذهب إلى أندونيسيا مستشارا ثقافيا في بلد إسلامي ليفذي فيه روح المثالية. وفي فترة تدريسي الأولى ١٩٦٧ - ١٩٧١ كان قد ذهب إلى الكويت لبشر أيضا بالمثالية الإسلامية. فالإسلام يعطي الشرعية الممكنة للخليج، والمثالية تعطى الحكام ترعفا ونبلا، نفاقا وتسترا. وفي فترة تدريسي الثانية ١٩٧٥ - ١٩٨٢ زاملته في الجامعة. وكنت أراه بين الحين والآخر، وتبادل المؤلفات المهداة. لم يتغير، وكيف يتغير المثال؟ ولم يتطور؟ وكيف يتطور المثل الأعلى؟ رأيته مرة في حاجة إلى التدريس في وقت معين في الصباح ولا يوجد له مدرج خال. فتنازلت له عن مدرجي وفاء للأمستاذ. من حقه أن يستريح، ومن واجبي أن أتعب. حقه فيما يريد، وواجبي في الوفاء.

وفي فترة تدريسي الثالثة ١٩٨٧ حتى رحيله عنا عام حرب الخليج الثانية في ١٩٩١ تفرقت بنا السبل من جديد. كان نشاطه يقتصر على الإشراف على

(١) "إلى أسرتي. زوجتي احسان، وإبنى صام، وإبنتي منى، وزوجها مهندس شريف غنيم، وإبنتي لطفلة المحببة نهلة، مع صفاء للنفس وحنان للمشاعر"، قزهراء القاهرة ١٩٩١ ص ٦.

(٢) توجد تعليقات مثل: "توفيق الطويل أجمل ولد في العالم"، "الدكتور أ، أب مثالي وزوج مثالي"، "مثالي يصلح للزواج فإحسان حظك يا مرقا"، "ويا حصرتك يا من كتبت هذا يا غيرة"، كلام خايب جدا وهليف، "عرضوا عن جهل الصغار"، مذهب المنفعة للعلمة ص ٣ (نسخة جامعة القاهرة).

بعض الرسائل مع مشرفين مشاركين آخرين يحملون عنه العبء. لا يكاد يخرج إلا للنزعة والمشي. كنت أزره بين الحين والآخر، نتبادل المؤلفات، والحديث عن ماضى الجامعة وحاضرها. وكان يتمسح به بعض الأدعياء، يستغلون طبيئته وكرمه فى الإشراف المشترك. كان آخر عهدى به عندما قدم المشرف المشارك رسالة دكتوراه لطالب تعتمد فى موضوعاتها وتبويبها على الماجستير، مادة علمية واحدة فى رسالتين لنيل درجتين وبجهد واحد. واعترض القسم، وأخذت الرسالة منه كى يكتب القسم تقريراً عن أوجه التشابه بينها وبين رسالة الماجستير المودعة بمكتبة القسم. ومرت الأمور كما يمر كل شئ فى مصر.

رحل عنا عام حرب الخليج الثانية ١٩٩١، ولم نستطع تكريمه بما يحق له من تكريم إلا بعد عام، بعد أن هدأت الحرب. ويتكرنا الأستاذ، وها هى ذكراه الثانية لمسة وفاء من تلاميذه الذين ملزوا يذكرونه كمثل أعلى لم يتخل عنه وربما لم يتخلوا هم عنه.

ولا يهمننا عرض أعماله، بين المؤلفات والترجمات والتحقيقات أو عرض الجوانب المختلفة فى شخصيته بل نقله من جيل إلى جيل، من المثالية المعتكسة إلى الواقعية الجذرية، كما فعلنا سابقاً مع الجوانية، ونقلها من الوعى الفردي إلى الوعى الاجتماعى. وتلك حياة الفلسفة عندما تتوالد التيارات والمذاهب، بعضها من بعض، على نحو جدلى، من الشئ إلى نقيضه إلى الجمع بين الشئ ونقيضه. تلك هى العلاقة الأبدية بين الأستاذ والتلميذ^(١).

٢- من مباحث الفلسفة الثلاثة إلى الجبهات الثلاثة فى مواقفنا الحضارى

لقد قدم الأستاذ كتاباً نموذجياً هو "أسس الفلسفة". وهو مازال أفضل كتاب يمكن أن يعتمد عليه أى أستاذ فى تدريس الفلسفة العامة أو المداخل إلى الفلسفة. إذ يتضمن المباحث التقليدية للثلاثة فى أى كتاب مشابه فى التراث الغربى: نظرية المعرفة، ونظرية الوجود، ونظرية القيم. وإذا ما أراد الطلاب المباشرة بالعلم الغربى والمزايدة على التراث القديم فإتهم يهربون المصطلحات الغربية إلى الاستيمولوجيا، والانتولوجيا، والاكسيولوجيا كما يفعل الشولم والمغاربة وكأنه بذلك يتأكد العلم. والحقيقة أن هذا التعريب يكشف عن مصدر العلم، وليس العلم، وهو التراث الغربى مما يدفع إلى البحث عن مصدر آخر حتى يعيد التوازن إلى العلم فى المصدر العربى الإسلامى. فإذا حدث هذا عن الأستاذ فلن حدوثه عند

(١) أخذت مؤلفات الأستاذ تاريخياً وموضوعياً فى آن ولحد قدر الإمكان. زماني على التوالى وعلى التزامن من أجل إبراز الانتقال من المثالية المعتكسة إلى الواقعية الجذرية.

الطلاب أولى، وهم حدث في حاجة إلى التعالم والتفاخر والانفتاح على ثقافات الآخرين.

ويعرض الكتاب للفلسفة مجالا ومنهجيا، وفي المجال عرض لنشأتها وتطورها، لمعناها وموضوعها وغايتها. وفي مناهجها عرض لمناهج البحث العلمي. ثم يبدأ بمبحث الوجود أو ما بعد الطبيعة، ثم بمبحث المعرفة، إمكاناتها وطبيعتها ومنابعها وأدواتها، ثم القيم ومشكلاتها: الحق (المنطقي)، والخير (الأخلاق)، والجمال (علم الجمال).

ويبدو من المقدمة أن الإشكال الرئيسي في الكتاب هو إشكال منهجي في الفلسفة الغربية. كيف يكتب تاريخ الفلسفة، والصلة بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة، بين المذهب وتاريخ الفكر، بين الرأي الخاص والمذاهب الفلسفية، بين الذاتية والموضوعية. فقد أراد الأستاذ أن يكتب كتابا يجمع فيه أسس الفلسفة وأصولها مع توحى الدقة في الدراسة وتحرى البساطة والوضوح دون ابتذال يجاقى العلم. وهو كتاب شامل ومحيط، ينأى عن السطحية، ويناقش المذاهب دون تحيز ولا تعصب. فلا يوجد مذهب كامل. لكل مذهب محاسنه وعيوبه. لذلك نقض الوضعية المنطقية التي تكفر باقي المذاهب، وتضيق ذرعا بالخلاف في الرأي مثل آير الذي يعتبر كل فلسفة خارج إطار مذهبه لفوا. لن يخفى النزاع بين الفلاسفة أو الخلاف في الرأي. لذلك يعرض الكتاب مجرد نماذج للفكر البشري لما يعرض له من إشكالات. وبهذه السماحة يستقبل الكتاب تناقض المذاهب ونزاع المدارس، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق في صاحبه. وللوضعين في هذا دينهم وللاستاذ دينه^(١). وقد اقتضت الموضوعية والأمانة وضع كشف بأسماء الاعلام وكشاف ثان لأهم المدارس والمذاهب، وكشاف ثالث لترجمة أهم المصطلحات، وثبت في آخر كل فصل بالمراجع فيه زيادة على مذكر في الهوامش.

وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفكر الشامل، لا فرق بين عصر وعصر، حضارة وحضارة. لذلك رفض الأستاذ اقتراح حذف الفلسفة للقديمية والاكتفاء بالمعاصرة - مشكلة مقدمة الطبعة الثالثة - بداية بنموذج عصر النهضة الأوربي والنفور من الماضي واستئثافا عند ديكرت، وبيكون، ولينينتر، وكوزان حيث حدث رد فعل من أجل رد الاعتبار إلى الماضي. لقد استوعب تاريخ الفلسفة للعبور كلها متجاوزا قطيعة عصر النهضة مع أرسطو والكنيسة. يستحيل إذن إغفال الماضي في الفلسفة وإن أمكن ذلك في العلم. تبدو أصالة الفلسفة في كل عصر كما يبدو دورها في تحرر الفكر والمجتمع. تاريخ الفكر هو تاريخ الحرية، وكان الغاية من الكتاب "أن

(١) لس الفلسفة : دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٧ الطبعة الخامسة ص ١٢ - ١٦.

يتكفل هذا التراث الغني الخصيب بإثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والإبداع^(١). لذلك يضم الأستاذ للفكر الشرقي القديم مع الفكر الغربي نقدا لمفهوم المعجزة اليونانية مبينا أهمية مصر القديمة، وحضارة ما بين النهرين تروخيا للموضوعية والحداثة، ولأخذ وجهة نظر مغايرة للغرب وتوسط مركز العالم وتاريخه. وهو بذلك يسد فراغا في المكتبة العربية^(٢) وأن يكون في منهج البحث الذي اصطلعته في دراسة مسائله عرضا ومناقشة ما يحقق للغاية المرجوة من وضعه وإصداره^(٣).

ولا يكتفي الأستاذ بهذه الموضوعية خارج المركزية الأوروبية ضاماً حكمة الشرق القديم، ولكنه أيضاً يأخذ موقفاً نقدياً من الفلسفة الغربية، وبخصوص تعقيباً، واحداً أو أكثر، في نهاية كل فصل تقريباً لمناقشة كل مذهب ونقده والإدلاء فيه برأيه. وهو على وعى بالتمايز بين وضعه كمؤلف مصري وبين وضع المؤلف الغربي. وكان التعقيب في الطبعت الثلاثة الأولى باباً خامساً عن الفلسفة الإسلامية ومجالاتها في علم الكلام، والتصوف باعتبارهما يدخلان في الفلسفة الإسلامية. ثم حذف هذا الباب وتم الاكتفاء بالتعليق الفلسفي للصرف مما يدل على ازدواجية الثقافة، وازدواجية مصادر المعرفة عند الباحث العربي للموجود بين ثقافتين^(٤). مرة يضع الفكر الإسلامي في ثنايا التراث الغربي طبقاً للمركزية الأوروبية، ومرة يفرد له قسماً خاصاً زاندا هامشياً وإضافة خارجية، ومرة يحذف هذا القسم ويتم توسيع الفلسفة الغربية بحيث تشمل باقي الفلسفات الشرقية والإسلامية. ويبدو هذا التذبذب في كتابة التواريخ بالميلادى. فتوفى ابن حبان في ٨٣١م، والبلخي، في ٩٩٥م، ومرة بالهجرى، ومرة بكليهما. وهذا كله يدل على الحاجة إلى منطق حضارى محكم يؤسس العلاقة بين التراثين الإسلامى والغربى، بين تراث الأنا، وتراث الآخر^(٥).

ومع ذلك، يبدو التراث الإسلامى مقحماً ومضافاً على التراث الغربى. فالتراث الغربى هو الأساس، والتراث الإسلامى مجرد هامش وتعليق عليه. وفي نفس تعقيب الغرب. ووضع التراث الإسلامى فى الفكر الوسيط مع أنه عصرنا الذهبى. ويبدو ذلك فى الأبواب والفصول التى منها يتكون الكتاب. وفى الباب الأول، للفلسفة مجالا ومنهجاً، وفى الفصل الأول، مجال الفلسفة وتطور معناها قديماً وحديثاً، يشار إلى التراث العربى عند الكندى وتعريفه للفلسفة الأولى،

(١) للمصدر السابق ص ٢٤.

(٢) للمصدر السابق ص ١٦.

(٣) للمصدر السابق ص ١٥.

(٤) للمصدر السابق ص ٢٥ - ٢٩ (مقدمة للطبعة الرابعة).

والفارابي وتعريفه للظيفة، وابن سينا وتعريفه للحكمة وأقسامها، ولابن رشد وتعريفه للفلسفة^(١). وفي الحديث عن غاية الفلسفة يحال إلى حكمة الشرق القديم وفلسفة اليونان، وفي العصور الوسطى في أوروبا يشار إلى التراث العربي والتصوف العربي، تحقيق السعادة بالفكر عند الفارابي، وابن سينا وابن طفيل من الحكماء وعند ذي النون المصري، وأبي يزيد البسطامي، والحلاج، والغزالي، وابن عربي من الصوفية^(٢). وفي الفصل الثاني من نفس الباب عن فلسفة العلوم ومناهج البحث العلمي يتم الإشارة إلى البحث التجريبي العلمي في التراث العربي، ومنهج الاستقراء للتجريبي عند ابن حيان وابن الهيثم. ويبين كيف قضى الطب على الكهانة والشعوذة والمحر، واستعان بآلات مع نماذج من طب ابن سينا والرازي. كما اعتمد البلخي على الاستقراء في الفلك. وأقام ابن يونس المصري مرصده في جبل المقطم. وأسس ابن الهيثم علم الطبيعة وجابر بن حيان علم الكيمياء. وقد سمي ابن الهيثم التجربة الاعتبار، وجمع بين الملاحظة والقياس الصوري^(٣). كما أبدع العرب في الرياضيات، واشتق اسم الجبر من الخوارزمي (اللوغاريتمات). وأقاموا حساب المتغيرات مستقلاً عن الفلك. وفي الباب الثاني عن مبحث الوجود أو الانطولوجيا، وفي الفصل الثاني عن ما بعد الطبيعة في نظر خصومه عرضاً ومناقشة، يشار إلى عداوة بعض المفكرين العرب للفلسفة، ونقد الغزالي للتفكير الفلسفي، ومناقشة خصوم الفلسفة من العرب، وخطورة المنطق على العقيدة، وتحريم الفلسفة، ومعاداة ابن تيمية وابن القيم لها^(٤). وفي الفصل الثالث عن منابع المعرفة، وأدواتها يشار إلى منابع المعرفة عند الصوفية وكأنهم في العصور الوسطى، وتقابل المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية^(٥). وفي الباب الرابع والأخير عن الأكسيولوجيا أو القيم العليا يشار إلى المنطق عند مفكرى العرب، وإلى نفور العرب المتمزتين منه^(٦). ويؤرخ لترجمته وشرحه عند الفارابي، وإخوان الصفا وابن سينا ثم نقده عند ابن تيمية، وللسيوطي، وإبراق كتب المنطق في الأندلس، وفتاوى ابن الصلاح في تحريمه، وعدم الحاجة إليه عند ابن خلدون، والسبكي. ويسميه التراث العربي والعلم العربي أسوة بالمستشرقين، ونظراً لاتساع الموضوع واستقلاله عن التراث الغربي فإنه يعد بالتأليف المستقل فيه^(٧). هو مشروع نهضة ولكن من خلال ثقافة غربية، وفي إطار غربي، وتوجه غربي.

(١) المصدر السابق ص ٥١ - ٥٣.

(٢) المصدر السابق ١٢ - ١٢٣.

(٣) المصدر السابق ١٩٧ - ٢٠١.

(٤) المصدر السابق ص ٢٦١ - ٢٦٥ ص ٢٨٤ - ٢٨٤.

(٥) المصدر السابق ص ٣٦٨ - ٣٧٢.

(٦) المصدر السابق ص ٤١٦ - ٤٢١.

(٧) "وصينا الآن هذا فإن في زمننا أن نرد العلم وفلسفته في تراث العرب كتاباً مستقلاً"، المصدر السابق ص ٢٠١.

ويبدو المنظور الغربي للفلسفة في باقي مؤلفات الأستاذ الفلسفية مثل "الفلسفة في مسارها التاريخي" وكذلك في "مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة"، وفي كتب الفلسفة المقررة على الثانوية العامة : "مسائل فلسفية" و "مشكلات فلسفية" بالاشتراك مع آخرين^(١). وتتدخل بعض الترجمات في هذا الإطار مثل "الدين والفلسفة والتاريخ" لكليمانث وب. فإذا شعر الأستاذ بأنه لا ينتمى إلى الحضارة التي ينقل عنها فإنه سرعان ما يعود إلى الموروث بنقل منه ويحاوله مع الوافد. فيعرض نشأة تاريخ الفلسفة في الإسلام وتطوره إكمالاً للرؤية بين الآخر مركزاً والأنا هامشاً، ودون مزج عضوي بين الاثنين ربما لغياب الواقع المعاش وتحليله، ومعرفة أهدافه ومقاصده وهو الواقع الذي يتفاعل فيه وينصهر الوافد والموروث في إبداع جديد. وهذا ما حدث أيضاً في محاولته مدخل لدراسة الفلسفة في "العرب والعلم" عندما يتم استعراض تاريخ الفلسفة كما هو الحال في المؤلفات الغربية، مجالها ومناهجها، وعلاقة الفيلسوف ببيئته، وتاريخ الفلسفة بين العلم والفن، وأمانة المؤرخ، وبدليته عن اليونان وتطوره في أوربا الحديثة، ونقائضه في التعصب والتحيز، ونضجه على يد الألمان في القرن التاسع عشر، وحركة تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، ورد الاعتبار للماضي بعد قطيعة عصر النهضة معه. ثم يلحق تاريخ الفلسفة في الإسلام بتاريخ الفلسفة في الغرب، باختصار ودون إحالات إلى المصادر أو المراجع وكأنه اضافات هلمشيه على تاريخ المركز، وجودها وعندها سيان^(٢).

والآن إلى أي حد يمكن لجبلنا نقل هذا القسمة الثلاثية التقليدية التي نشأت في الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة عندما بدأت القطيعة مع الكنييسة وأرسطو والبدء بالواقع عارياً من أية نظرية، فوضع الوعي الأوربي مشروعا معرفياً، وموضوعاً للمعرفة، ونظرية في القيم كبديل عن النظام المعرفي القديم - إلى أي حد يمكن نقل هذه القسمة الثلاثية إلى قسمة أخرى تعبر عن لحظتنا الراهنة في حضارتنا الخاصة وفي ظروفنا المغايرة؟ لقد بدلت الفلسفة الغربية بعد القطيعة مع الماضي الكلي الشامل بعقلية "إما ... أو"، المعرفة إما حسية أو عقلية، الوجود إما خاص أو عام، جزئي أو كلي. القيم إما متغيرة أو ثابتة، متطورة أو معيارية. وتم تكوين ذلك في كتب الفلسفة العامة. ثم ترجمناها نحن، وحسبناها الفلسفة العامة في ذاتها، لكل العصور والحضارات، مع أنها فلسفة علمة نشأت في بيئة خاصة، في مجتمع خاص لطرف خاص. فأخرجنا الجزء من لكل وعممناه على غيره. وبالتالي ساعدنا في نشر أجزاء من التراث الغربي خارج حدوده، وطمسنا معالم الواقع.

(١) الفلسفة في مسارها التاريخي، مجلة للجامعة المصرية للدراسات التاريخية، وأعيد نشره في سلسلة "كتابات دار المعرف"، مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة، مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية.

(٢) العرب والعلم، النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨ من ٢٥٩ - ٢٩٦.

صببنا عليه طبقات من الفكر الغربى، غريباً عليه، فساهمنا فى التغريب، ولم نبحث فى الأصول القديمة كما بحث الغرب فى أصوله. نحن على مشارف نهضة، نبحث فيها عن فلسفة عامة، نبدأ فيها معالم النهضة، ونحدد بها موقفنا الحضارى.

ويتجلى موقفنا الحضارى أيضاً فى مباحث ثلاثة: موقفنا من التراث القديم، وموقفنا من التراث الغربى، وموقفنا من الواقع للمعاش أو نظرية التفسير. هذا هو الذى يحدد نظريتنا فى المعرفة، الموروث أو الوافد، ونظريتنا فى الوجود وهو الواقع المعاش، ونظريتنا فى القيم، وهو الصراع بين الموروث والمعاش، بين السلفية والعلمانية والخيز. لا يعرف الطالب إلا هذا الموقف الحضارى الذى يحاصره ويحصره، بين ما يأتى من الماضى من خلال التربية، والثقافة، والاعلام، ودور النشر، وبين ما يأتى من الغرب من خلال نشر الثقافة الغربية، وبين ما يحتاج فى قلبه من اغتراب عن المنقول إليه بصرف النظر عن مصدره وواقع أليم لا يستطيع السيطرة عليه: القهر، والفقر، والتخلف.^(١)

٣- من ثنائية الموضوع إلى وحدة المنهج

وكما أن الفلسفة نوعان : مثالية وواقعية، عقلية وحسية، كذلك الاخلاق نوعان : معيارية ووصفية، صورية ومادية، ما ينبغي أن يكون وما هو كائن. هذا الوصف ليس فقط حكم واقع بل أيضاً حكم قيمة. فالأخلاق المثالية الصورية المعيارية هى الأخلاق للحقة، والأخلاق الواقعية الحسية الوضعية المادية هى الأخلاق للسيئة. مما يدل على الخلط بين علم الأخلاق والسلوك الخلقى، علم الأخلاق يصف ويحل ويحل ولا يقنن أو يشرح أو يقيم. يرصد ويبين ويوضح ظواهر السلوك ولا يقوم أو يصلح أو يهدى إلى الطريق السليم.

ويظهر ذلك بوضوح فى معظم المؤلفات الأخلاقية مثل "فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها"^(٢). يصف فى هذا الكتاب الأخلاق عند القدماء فى العصر الهلنيسى، سقراط وصغار السقراطيين وأرسطو، ثم اليونان فى العصر الهلنيسى، الرواقية والأبيقورية ومذهب الشك. ثم يعرض لفلسفة الأخلاق عند المحدثين وللمعاصرين فى العصور الحديثة، ويفصل النزاع بين الواقعيين والمثاليين. ثم يعرض لكل تيار، الواقعى أولاً ويشمل مذاهب المنفعة الفردية، والمنفعة العامة، والتطور، والمدرسة الاجتماعية، والبراجماتية، والاشتراكية. والمثالى ثانياً، مذاهب الحس، والحاسة الخلقية، والضمير، والواجب، والمثالية المحدثة.

(١) من أجل مزيد من الاطلاع على هذا الموقف الحضارى وجهاته الثلاث انظر "مقدمة فى علم الاستغراب"، دار الفنون، لقاهرة ١٩٩١ ص ٩ - ٢٢.

(٢) فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة ص ١٩٦٦.

وتدور باقى المؤلفات الخلقية فى هذيه التيارين معا كتاريخ لعلم الأخلاق مثل "العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق". وتتأكد الثنائية بين اتجاه العقليين أو دعاة الفطرة والذي صدرت عنه مذاهب الحمسين والمثاليين، واتجاه التجريبيين أو أتباع الاستقراء، والذي صدرت عنه مذاهب المنفعة العامة، والتطور، والمذهب العلمى، والمذهب الوضعى كما يبدو عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية، ومذهب الوضعية المنطقية^(١). فالثنائية الأخلاقية مردها إلى ثنائية المعرفة، والصراع بين المدرستين المثالية والواقعية فى الأخلاق هو فى الأساس صراع بين الاستنباط والاستقراء. ويميل عرض للمذهبين إلى الإحياء بصنق المذهب الأول، المثالية، فأحكام الضمير مطلقة. والمثل العليا أفكار فطرية، والأفعال الخلقية مرهونة ببواعثها ومقاصدها لا بنتائجها.

ويكون التآليف الخلقى فى التيار المثالى وحده مثل "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" أو "المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق"^(٢) أو فى التيار التجريبي وحده مثل "مذهب المنفعة العامة" لعرض مقدمات النفعية كما تبدو فى المنفعة واللذة والأكتافية، ثم مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل، وأخيرا المنفعة الحديثة عند المذاهب التطورية أو لدى شخصيات مثل اسبنسر وسجويك وديوى^(٣). ثم يخصص دراسة مستقلة عن جون استيوارت مل أكبر ممثل لمذهب المنفعة العامة^(٤). لم يؤلف فى المثاليين الملائكة بل ألف فى النفعيين الشياطين حتى يحكم الحوار مع الخصوم، ويبرز الأعداء، ويقضى عليهم. ويقسم مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق إلى ثلاثة أبواب: الأول فى مقدمات النفعية، تعطى لمحة عن الجو النفعى وبدليته فى مذهب اللذة الثائى، والثانى مذهب المنفعة للعلمة فى صورته التجريبية النفعية عند بنتام، والنفعية عند مل، والثالث صور من النفعية الحديثة، للنفعية اللاهوتية عند جاي وباليه، والنفعية التطورية عند اسبنسر، والنفعية الحمسية عند سجويك، والنفعية العلمية البرجماتية عند ديوى ثم النفعية فى القرن العشرين. وفى "جون استيوارت مل" يتحدث عن سيرته وحياته ثم اتجاهات فكره فى السياسة والاجتماع، ويعطى نماذج فلسفته السياسية، وفلسفته الأخلاقية. ويعرض آراءه فى المنطق ومناهج البحث العلمى. وينتهى بخاتمة عن موقفه من الميتافيزيقيا وبمختارات من نصوصه.

(١) للعقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق. مجلة لسانة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الرابع عشر الجزء الأول، مايو ١٩٥٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٩.

(٣) القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، عالم الفكر، يناير مارس ١٩٧٦ المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق، المغرب والعلم ص ٢٩٧ - ٣٨٧.

(٤) جون استيوارت مل، سلسلة نوايع الفكر العربى، دار المعارف، القاهرة.

وبالإضافة إلى التأليف في التيارات، قام بترجمة كتاب سدجويك "المجمل في علم الأخلاق"^(١). وهو في رأيه أفضل كتاب أخرج للناس في تاريخ علم الأخلاق في جامعة من أكبر جامعات الدنيا كميردج. فكانت آثاره العلمية مصدرا لمصادر الأخلاق، ومن بين تلاميذه أساتذة هذه المادة في كثير من الجامعات^(٢). وتبدو ثنائية الموضوع في هذا الكتاب، الأخلاق المعيارية في مقابل الأخلاق التقريرية، ما ينبغي أن يكون في مقابل ما هو كائن. أعطى الأستاذ الإنجليزي الأخلاق الأولى، وأكمل تلميذه العربي الأخلاق الثانية في مقدمة الكتاب بالرغم من اعتبارها شاذة لا تستحق الذكر، وأقرب إلى أن تكون فرعاً من فروع علم الاجتماع، كما هو الحال في المدرسة الاجتماعية الفرنسية. ولكن المترجم أكثر عدلاً من حيث العرض التاريخي إكمالاً للثقافة العربية^(٣). فالأخلاق علم معيارى في مقابل الأخلاق التقريرية الاجتماعية والنفسية. وأما الكتب القديمة لابن مكسويه، والغزالي، وابن عربي فإنها تعبر عن النقاء الفكر الإسلامي بالفكر اليوناني، وليست مما يعرض لتاريخ مذاهب الأخلاق. ويرجو المترجم أن تشبع للترجمة العربية لدى القراء العرب قدر شيوخ النص الإنجليزي لدى القراء الانجليز على الرغم من اختلاف البيئتين الثقافتين بين الاثنين مما تستحيل معه المماثلة. وقد أضاف المترجم عدة تعليقات في الهوامش، وفي آخر الكتاب، لتعريب الأصل الإنجليزي في البيئة الثقافية العربية، تغطي المعلومات عن الطبوعات الإنجليزية، والتعريف بأسماء الاعلام بالمذاهب الخفية مثل الرواقية والمصور المختلفة، وشرح الالفاظ اليونانية والانجليزية. وتشرح أفكار المؤلف ومقاصده، وتبررها، وتدافع عنها، وتوضحها. كما تشرح بعض الأساطير. وتحيل إلى المصادر الخارجية، وإلى الانجيل، أو إلى الكتاب نفسه لربط أجزاءه ببعضها البعض الآخر. بل وتحيل إلى الإطار النظري الإسلامي أحياناً لمزيد من التقريب. والحقيقة أنه لا فرق بين التأليف والترجمة، فالتأليف ترجمة مقنعة، التعبير عن الأفكار من كتب الأخلاق الغربية في أسلوب عربي كما هو الحال في الترجمة. فالأولى ترجمة للمعاني والثانية ترجمة للألفاظ. الأولى ترجمة معنوية ولثائية ترجمة حرفية. ولما أحسن الأستاذ تمثل الاتجاه

(١) هنري سدجويك : المجمل في تاريخ علم الأخلاق، دار نشر للثقافة، الاسكندرية ١٩٤٩.

(٢) المصدر السابق ص ٩.

(٣) قامت وزارة المعارف بترجمة كتب في الأخلاق لا تعبر عن أصح وجهات النظر. وقامت الجامعة العربية بنفس الأمر ولكن العلماء لا يتصلون بعلم الأخلاق إلا مجازاً، هذا بالإضافة إلى جهود الأستاذ أحمد أمين في كتابه "الأخلاق الكبير" ١٩٣٣ أو "الأخلاق الصغير" عام ١٩٣٣ وما وضعه محمد يوسف موسى. وما عدا ذلك يعد مجرد آراء شخصية في علم الأخلاق. وقد فكر في ترجمة هذا الكتاب من قبل أبو العلا عفيفي وشرع في ذلك ثم تخلى عنه لما علم أن المترجم قطع شوطاً فيه. ثم توقف وضاق بها. ثم قام عبد الحميد حمدي بوضع ترجمة أخرى ومراجعة المترجمين للترجمتين على النص الأصلي. بل لقد بدأ الأستاذ للترجمة قبل أن يعود من إنجلترا، المصدر السابق ص ٣٨ - ٣٩.

المثالي في الأخلاق جاءت الترجمة والتأليف كلاهما في أسلوب عربي رصين بحيث يستحيل التفريق بين التأليف والترجمة. مقدمة للترجمة مثل الكتاب المؤلف، عرض المذاهب الأخلاقية طبقاً لعصور اليونان، والعصر الوسيط، والعصور الحديثة ولا سيما الانجليز منهم. فالاستاذ هو مسجوك مصر، وهو تاريخ الاخلاق من وجهة النظر المعيارية لأن الأخلاق الوضعية التفريرية إنحراف عن الأخلاق.

ولكى يتجاوز الأستاذ ثنائية الموضوع والعرض التاريخي لمذاهب الأخلاق بين المثاليين والواقعيين، بين العقليين والحمسين، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن إستعمل التعقيبات والمناقشات لكل مذهب من أجل التفريق بين التيارين الكبيرين في علم الأخلاق، نقد عيوب المثالية، ونقد عيوب الواقعية من أجل شق طريق ثالث هي المثالية المعدلة. وهي أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية، وإلى بيان ما ينبغي أن يكون أكثر منها تقرير ما هو كائن. فكل وسط أقرب إلى أحد الطرفين. ويقوم بذلك عدة مرات لدرجة التكرار. فالحدس واحد، والرؤية واحدة. فقام بذلك في "أسس الفلسفة" ثم في أسس الأخلاق "فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها". والعنوان نفسه تطوري أبعد ما يكون عن المثالية مثل ماهيتها وبنيتها.

ومميزات الفلسفة المثالية أنها أضاعت الطريق أمام العلم التجريبي، وأثرت تأثيراً مباشراً على المجتمع، ووجهت الناس نحو الحق والخير والجمال، بالرغم من أنها مجرد جهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص، بعكس العلم الذي تلقى عليه آراء العلماء، لأن التثبت من صحته ميسور بالتجربة^(١). وفي التعقيب على غاية الفلسفة، الفلسفة لذة عقلية تشبع حب الاستطلاع عند اليونان، ودراسة عقلية توفق بين الدين والعقل في العصور الوسطى، ومتصلة بالحياة عند المعاصرين. فهي بطبيعتها غاية مثالية^(٢). وفي مبحث الوجود أو الأنطولوجيا تبدو الروحية في مقابل المادية. وهي بالرغم من كل ما يقال فيها تبدأ بشئ لا يرتقى إليه الشك. ذلك أن كل انعمان مهما كانت عقيدته يسلم بوجوده وشعوره. ليست الروحية علم الأرواح والبحث في أشياء محسوسة^(٣). وفي فلسفة الأخلاق، الأخلاق علم معيارى، وخصائص المثل الأخلاقى أنه عام مطلق، لازم له، ولا يمكن، ولا أحوال، ولا ظروف، ضرورى، قبلى، عقلى، لا تجريبى، واضح بذاته، برهان صدقه في داخله، وصوابه في نفسه، لا شك فيه ولا جدال ولا نقص^(٤).

(١) أسس للفلسفة ص ٧٧ - ٨٦.

(٢) للمصدر السابق ص ١٢٨ - ١٣٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢٥٣ - ٣٥٧.

(٤) فلسفة الأخلاق ص ١٧ - ٢٤.

بدأت المثالية فى الفلسفة اليونانية وارتباطها بقيمة الإنسان، والتوحيد بين المعرفة والفضيلة عند سقراط. وبالرغم مما فى فلسفة أفلاطون من خيال إلا أنها روحانية ونظرية سامية. ثم أتى أرسطو وأقام فلسفته على الحس والعقل دون المثال. ونقد الأخلاق الموقسطانية، ووجد بين السعادة والخير والأقصى^(١). وفى العصر الهلينستى ظهرت الرواقية تجعل الفضيلة الخير الأرحد. والظلم والقسوة فرصة للمظلوم لمزاولة الفضيلة. تؤول بجبرية كونية ولكن تؤكد حرية الإنسان. البشر كلهم يعيشون فى عالم واحد والإنسان مواطن فيه. ترفض الأنانية، وتجعل الأخلاق فى التضحية^(٢). واستمرت المثالية عند المحدثين فى الاتجاه الحسى، مذاهب الحاسة الخلقية، والضمير، والواجب. فالإنسان هو الوحيد الكائن الأخلاقى ينزع نحو المثل الأعلى.

ومع ذلك فللمثالية حدودها سواء فى الفلسفة أم فى الأخلاق. لقد أخطأ باركلى فى رد الأشياء إلى أفكار، والمحسوسات إلى صور عقلية. لقد قوض الروحية بالتوحيد بين الوجود والمدرک، فتداعى عالم العقول والأرواح. بل ويمتد الشك إلى وجود الله نفسه. ومذهب الخيرية فى طبيعة الأفعال غامض وبعيد عن الحياة، والزهد مقاومة للطبيعة. والاتجاه الحسى مستقل عن التجارب، والاتجاه الغائى مرتبط بالحياة، وخلاهما مرذول^(٣). والرواقية وقعت فى التزمّت كما هو الحال عند سنيكا، بل والاتحار للخلاص من الحياة. واحتقرت الأهواء البشرية واستخفت بالمشاعر الإنسانية مثل التعاطف. ويصل الزهد فيها إلى حد الأنانية. وتصل المغالاة عند إكيتيوس إلى قدرة الإنسان على تحمل العذاب، وإمّانة الجسد الحسى، والانسحاب من العالم^(٤). أما الاتجاه الحسى فى الأخلاق الحديثة فقد يقع مذهب الحاسة الخلقية فى تناقض مع الواجب وضد العقل والاختيار. فالعقل المدرب يصبح حاسة خلقية وطبيعة ثاقبة، مثل التعود على القانون الخلقى. والحاسة الخلقية ذاتية، وبالتالي ليست كافية. تنقصها القدرة على التشريع. أما الضمير الخلقى، فإنه يقوم على أساس نفسى. وقد يختلط بالعرف الاجتماعى، وبالغرائز والانفعالات. أما مبدأ الواجب عند كانط بالرغم من تعبيره عن البطولة الأخلاقية فى الإنسان إلا أنه صورى مزمّت يستبعد العواطف والميول، ويحرم الاستثناءات من القاعدة، ويفصل فصلاً حاداً بين الحس والعقل، وانتهى على يد تلاميذه الأخلاقيين الألمان مثل فنتسه إلى تغليب النزعة القومية على النزعة الإنسانية^(٥). وليست السعادة غاية فى

(١) المصدر السابق ص ٣٨ - ٧٩.

(٢) المصدر السابق ص ٩٩ - ١٠٦.

(٣) أسس الفلسفة ص ٢٥٦.

(٤) فلسفة الأخلاق ص ٩٩ - ١٠٦.

(٥) المصدر السابق ص ٣٣٥ - ٣٣٨ - ٤٢ - ٤٢٣.

ذاتها كما هو الحال عند أرسطو، بل وعند النفعيين، بل هي وسيلة لغاية أبعد منها، وهو الواجب. فالسعادة ينظر إليها من خلال الواجب، ولا ينظر إلى الواجب من خلال السعادة. بهذا يحقق الإنسان وجوده الإنساني الذي يسمو به على سائر الكائنات، ويصبح بحق تاج الخليفة وبطل روايتها^(١). إن جعل للخيرية في طبيعة الأفعال وإدراكها بالاحتمال النظري ينقصها نزوع الطبيعة نحو الكمال واتجاهها نحو غاية عقلية حتى يحميها من التطرف العقلي والتزمت الصوري الرياضي. فالقانون الخلقى مرتبط بالسعادة وكلاهما بالطبيعة البشرية.

ويعظم النقد للاتجاه التجريبي الحسي النفعي في الأخلاق أكثر من نقد التيار المثالي. بل يتحول النقد أحيانا إلى التنبيه على خطورة الوضعيين والتجريبيين على الأخلاق والسلوك العلم. فلا فرق عند الأستاذ بين دراسة الأخلاق والبحث على الأخلاق، بين الأخلاق والتربية، بين النظر والعمل، ويتحول النقد إلى هجوم على المضللين أصحاب النزعة اللا أخلاقية^(٢). ويرجع خطأ الاتجاه التجريبي في الأخلاق إلى نظرية المعرفة في "أسس الفلسفة"، ونزوع العلوم الإنسانية نحو مناهج الاستقراء تشبها بالعلوم الطبيعية. ومن ثم فإن نقد المذهب الطبيعي في المعرفة هو تقويض للأساس الذي تقوم عليه الأخلاق للتجريبية. ويمكن تلخيص أسباب عقم المذهب الطبيعي في تدخل الإرادة البشرية في الظواهر الإنسانية، وتعذر إجراء التجارب في العلوم الإنسانية، وغياب القوانين العامة في العلوم الإنسانية ذات الطابع الشخصي التاريخي، وغياب الموضوعية الخالصة فيها، وغياب الدقة الرياضية والتحليل الكمي كما هو الحال في العلوم الطبيعية. كما أخطأت الوضعية في إنكار دور الفلسفة وغايتها المباشرة في البحث عن الحقيقة النظرية^(٣). بالإضافة إلى أن الثورات البشرية وحركات التغيير الاجتماعي قامت على الفلسفة^(٤). وفي مبحث الأنطولوجيا يثبت الأستاذ نداعى مزاعم الماديين في أن العقل صفة للمادة وأن النفس جسم لعجز المادية عن تفسير العمليات العقلية، ولتهاافت التفسير المادي للكون. فإلله ليس مادة، والإنسان بطبيعته يتجاوز مجال الوصف والتقرير لأجزاء الكون باحثا عن حقيقته الكلية الشاملة.

وينقد الأستاذ مذاهب التجريبيين في علم الأخلاق في تسعة عشر تعقبا في "فلسفة الأخلاق" مستعيدا نقدها في مبحث القيم في "أسس الفلسفة" إبتداء من اليونان حتى العصور الحديثة. كان الموسطانيون أول دعاة المذهب التجريبي. فالأخلاق

(١) مذهب النفعية في الأخلاق من ٣٢٤ - ٣٢٨.

(٢) أسس الفلسفة ص ١٥.

(٣) المصدر السابق ١٢٨ - ١٣٠.

(٤) المصدر السابق ص ٣٥٣ - ٣٥٧.

نسبية متغيرة بتغير المواقف والمصالح بالرغم من ردهم الأخلاق إلى الإنسان. وقد استمر المذهب التجريبي عند صغار السقراطيين في مذهب اللذة عند أرسطوبس الذى يعد خروجا على أخلاق سقراط، وأقرب إلى مذهب المنفعة الحديث. واللذة ليست معياراً للأخلاق ولا هدفاً ولا باعاً. فالأخلاق لا تقوم على أساس حسى نفسى بل على أساس عقلى معيارى. وتستلزم الموازنة بين اللذات الاحتكام إلى العقل والأخلاق مقاومة للهوى وليست استسلاماً له. أما أفلاطون فقد تأثر أيضاً بالعرف الاجتماعى فى عصره. وشرع للحرب ضد غير اليونان واقعا فى ازدواجية المعيار^(١). أما مذهب الشك فيه نزعة سلبية يقوم على التوقف عن الأحكام الخلفية والانعزالية والرغبة فى إراحة العقل. أما الرواقية فبالرغم من مثالياتها إلا أنها وقعت فى نفس الانعزالية وطاعة العرف دون اقتناع عقلى مثل الدهماء وليس أهل النظر^(٢). وهى أخلاق سلبية تقوم على طمأنينة النفس والابتعاد من الحياة.

ويفضل الأستاذ الاتجاه الواقعى فى فلسفة الأخلاق عند المحدثين المعاصرين مذهب المنفعة الفردية والعامة، ونظرية التطور، والوضعية الاجتماعية، والبرجماتية الأمريكية والماركسية. ويتمثل مذهب المنفعة الفردية عند توماس هوبز، وأشباعه، والمدرسة الواقعية فى القرن السابع عشر والتي تعبر عن ظروف عصرها، وليس عن مثل الأخلاق. فقد كتب هوبز "التنين" ليبرر الملكية ضد ثورة كرومويل، فرد الأخلاق إلى السياسة، وجعلها تقوم على الأنانية. فالمذاهب الواقعية هى التى يردها الأستاذ إلى ظروف عصورها. أما المثالية فهى تعبير عما ينبغي أن يكون ولا ترد إلى العصر أو التاريخ. أراد هوبز أن يوفق بين الحكم المطلق والعقد الاجتماعى. فجعل الإنسان شريفاً بطبعه فى حاجة إلى من يكبح جماحه عن طريق السلطة التى يفوضها إلى الحاكم الذى يراعى مصالح الجميع^(٣).

وقد تطورت النفعية الحديثة فى النفعية اللاهوتية عند جاك وباليه تطويراً لحساب اللذة، وإضافة الأخروية على الدنيوية، وإدخال الله كعامل فى الحساب من أجل التوفيق بين اللذة والمنفعة من ناحية وبين المساعدة من ناحية أخرى. فمساعدة الإنسان العاقل فى الحكمة. والسعادة ليست غاية مباشرة للإنسان بل هى نتيجة للأفعال الخلقية^(٤).

وخطأ مذهب المنفعة العامة أنه يجعل أيضاً اللذة غاية قصوى للأفعال. واللذة ليست مقياساً للحكم الخلقى. لذلك يخلط للمذهب بين اللذة والمنفعة والسعادة. ويقع

(١) فلسفة الأخلاق ص ٣٨ - ٣٥.

(٢) المصدر السابق ص ١١٤ - ١١٥ ص ١٢٦ - ١٢٨.

(٣) المصدر السابق ص ١٨٤ - ١٨٦. مذهب المنفعة العلمية ص ٦٦ - ٧٤.

(٤) المصدر السابق ص ٢٠٣ - ٢٠٦ ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

في تصور آلي للواجب. ويعتبر العرف الاجتماعي الوضعي مبدأه. ويقس الحكم الأخلاقي بالنتائج في حين أن معيار الحكم خارج اللذة والمنفعة. صحيح أن الدفاع عن الفرد أو الجماعة عمل أخلاقي ولكنه لا يكون بالنزعة الحسية والأثائية. وإذا كان الأستاذ يفند الانتقادات ضد المثالية دفاعاً عنها فإنه ينقل كل انتقادات المثالية ضد النفعية ولا يفندها^(١). الأخلاق في مذهب المنفعة العامة وهم وخداع ميزتها الوحيدة الربط بين النظر والعمل. توحد بين اللذة والسعادة، وتجعلها هدفاً للإنسان^(٢). وفي "جون استيوارت مل" يعيد الأستاذ مناقشة المذهب النفعية الذي يمثل مكان الصدارة في معظم مؤلفاته في الأخلاق. ويتساءل عما إذا كانت سعادة المجموع هي معيار الأخلاق، وعما إذا كان يمكن التوحيد بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون؟ ينقص مل الدليل على صحة قضاياه. ويقع في مغالطات عديدة مثل اللعب بالألفاظ، والخلط بين المرغوب وبين ما يجب أن يرغب فيه، والحكم على العقل بما يحكم به على الجزئيات^(٣).

أما مذهب التطور أو الكمال فإنه يرد الأخلاق إلى البيولوجيا والجيولوجيا، ويضع العربية أمام الحصان، والنتائج قبل المقدمات، والمنافع قبل المبادئ. ليس الانتخاب الطبيعي مبدأ أخلاقياً بل ولقعة طبيعية. ومن ثم لزم وجود مقياس أخلاقي آخر خارج التطور مثل العقل. ليست الحياة نزاعاً وصراعاً فقط بل محبة وتضحية وغيرية وإيثارية^(٤).

كما أخطأ مذهب الأخلاق الاجتماعية في الوضعية الفرنسية عند كونت ودور كايم والتطورية عند دارون وسبنسر والحيوية عند نيتشه باعطاء الأولوية للمجتمع على الفرد والوقوع في النزعة التاريخية. وغالت في تفسير الظواهر العقلية والعاطفية وردها إلى أسسها المادية والتاريخية والاجتماعية^(٥). صحيح أن الأخلاق تتحقق في المجتمع ولكنها لا تتبع منه. فالوضعية الاجتماعية صادقة من حيث ميدان التحقيق و خاطئة من حيث إنكارها معيارية الأخلاق^(٦). سادها المنهج التجريبي، ووقعت في ضيق الأفق، وربطت الأخلاق بالدين وبالمقدس.

وتعبر الفلسفة البرجماتية عن طبيعة المجتمع الصناعي الأمريكي. فليست الأخلاق سلعة في السوق^(٧). إن وظيفة العقل هي معرفة الحقيقة بصرف النظر عن

(١) فلسفة الأخلاق ص ٢٠٧ - ٢١٣.

(٢) مذهب المنفعة العامة ص ٢٧٤ - ٢٧٩.

(٣) جون استيوارت مل ص ١٢١ - ١٢٧.

(٤) فلسفة الأخلاق ص ٢٣٤ - ٢٤١.

(٥) للمصدر السابق ٢٦١ - ١٢٦٨.

(٦) العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق ص ٦٨ وأيضاً المقدمة العربية لترجمة سدجويك: المجلد في تاريخ علم الأخلاق ص ٩ - ٢٢.

(٧) فلسفة الأخلاق ص ٢٧٧ - ٢٨٠.

آثارها. ولا فرق بين الموضبطانية القديمة والموضبطانية الجديدة الممثلة في برجماتية جيمس أو ذرائعية ديوى فى تطبيق صدق الأفكار على نتائجها العملية فى المستقبل، تبحث الفلسفة عن الحقيقة للموضوعية المستقلة عن آثارها ونتائجها^(١).

وترد الماركسية الأخلاقية إلى الاقتصاد. فتحدد المعايير الخلقية طبقاً لأنماط الإنتاج وأشكال الملكية. والحقيقة أن المعايير الخلقية حقائق موضوعية مستقلة عن ممارساتها الاجتماعية والاقتصادية. ليست من نوع المادة. ولماذا التعتل لخدمة الحياة على حساب النظر العقلى للمجرد؟^(٢).

أما الوجودية فقد قصت على كل مظاهر الثنائية الخلقية بين المعيارية والوصفية، المبدأ والواقع، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. وأثرت أخلاق للاشتباه. لا تقوم على أساس بل تتداخل مع الوجود الإنسانى وتتلفضاته^(٣). لا فرق بين الأخلاق والوجود، بين فعل الإنسان وحياته.

والحقيقة أن هذا الوصف للثنائية الأخلاقية وضرب بعضها ببعض الآخر، ضرب المثالية بالواقعية، والواقعية بالمثالية، إنما ترجع إلى ثنائية المنهج لا إلى ثنائية الموضوع. فالموضوع واحد هو الأخلاق أو الملوك الخلقى. وهو موضوع واحد يمكن دراسته بمنهج واحد هو المنهج الوصفى. ولا يعنى ذلك إغفال القيم الأخلاقية وما تمثله من غيرية وتضحية لأن هذه القيم واقع بشرى تظهر فى سلوك الأفراد والجماعات. تصور الأستاذ أن الأخلاق لثنتان، وإن المنهج لثان فى حين أن الأخلاق موضوع واحد. والمنهج منهج واحد. كان الأستاذ ضحية تاريخ الأخلاق الغربية والثنائية الأوربية التى تركبت على حس إيمانى تطهرى ذفين فى الغرب وفى الشرق على المواء، مواء فى الموضوع، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، أو فى المنهج العقلى والتجريبى، الاستنباطى والاستقرائى. وهو تقابل تاريخى صرف لا شأن له بعلم الأخلاق موضوعاً ومنهجاً.

٤- من الثنائية التاريخية إلى وحدة الشعور

والحقيقة أن هذه الثنائية التاريخية فى الأخلاق إنما تعبر عن ثنائية معرفية منذ بداية الوعى الأوربى الحديث فى القرن السابع عشر وجذوره عند اليونان والرومان وفى اليهودية والمسيحية. فقد بدأ الوعى الأوربى بعد قطبته المعرفية مع أرسطو والكنيسة متوجها نحو الواقع بمفرده بالعقل الإنسانى وحده. فتحول إلى وجهتى نظر مثالية وواقعية. عقلية وحسية،

(١) أسس الفلسفة من ٧٧ - ٨٦ وليناً: المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق ص ٢٩٧ - ٣٨٧.

(٢) فلسفة الأخلاق ص ٢٨٨ - ٢٩١ وليناً: أسس الفلسفة ص ٧٧ - ٨٦.

(٣) المصدر السابق ص ٨٦.

إستنباطية وإستقرائية، معيارية ووصفية، صورية ومادية. واستمر الخطان، الصاعد والنازل، على طول القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كل منهما ينقد الآخر حتى وصل الوعي الأوربي إلى طريق ثالث أقترَب فيه الخطان إلى بؤرة جديدة في القرن العشرين، تعادل البؤرة الأولى في القرن السابع عشر من "الكوجيتو" إلى "الكوجيتاتوم". من "الأنا أفكر" إلى "الأنا موجود"، من الذات العارِف إلى الذات العارِف وموضوع المعرفة في آن واحد^(١).

يقضى الأستاذ أولاً على الثنائية التاريخية في المعرفة من أجل الوصول إلى نظرة متكاملة في المعرفة تجمع بين الحس والعقل، بين الاستقراء والاستنباط. لذلك لا تحل مشكلة الوجود بردها إلى المادة وحدها أو إلى الروح وحده بل إلى كليهما معا^(٢). يفسر الأستاذ النقيض بالنقيض. إذ ترى ثنائية أن مصدر المعرفة قائم في الذات، والواقعية قراء في الموضوع. ومع ذلك تسلم المثالية بأن في المعرفة عنصراً واقعياً كما تسلم الواقعية بأن في المعرفة عنصراً ذاتياً. وجه الخلاف بينهما فقط في نوع العلاقة بين الذات والموضوع^(٣). ويبدو التقابل بين المذهبين في معركة الأفكار القطرية التي ينكرها المذهب التجريبي، ويشبها للمذهب العقلي أو المذهب النقدي، فيأخذ طريق التوسط فهو أقرب إلى العقل. وإذا كانت الواقعية الساذجة قد ساهمت في قيام المثالية فإن المثالية الصورية قد ساهمت كذلك في قيام الواقعية الفلسفية بمختلف صورها. فقد ابتعدت المثالية عن دنيا الواقع، واستخفت بعالم الشهادة، واهتمت بالذات العارِفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعي، وحصرت نفسها في كيفية المعرفة حتى نسيت الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، واهتمت بالرابطة التي تقوم بين الموضوع والمحمول، ولم تفرق بين إنسان وإنسان. فأخذت الواقعية ترد العالم إلى الحس، والإنسان إلى الطبيعة، والذات إلى الموضوع.

لذلك يرفض الأستاذ الغلو بين التيلرين، وبحولهما من ثنائية تاريخية إليهما مذهبية بنويوية. يضرب أحدهما بالآخر، وإن كان إلى المثاليين أقرب. يبين عيوب المثالية بمزايا الواقعية، وينقد أخطار الواقعية بحسنات المثالية، ويسمى ذلك فضيلة السماحة والاعتدال. ففي "أسس الفلسفة" يرفض الغلو في إنكار الماضي عند ديكرات وبيكون أو الإغفال فيه عند ليننتر وكوزلن. وبحكم على التعارض بين المذهبين طبقاً لسماحة العقل دون تعصب. وتظهر هذه السماحة العقلية في التفتيات على المذهبين، وتجزي كلها في اتجاه واحد. يمضي مع الفلسفة العقلية دون الاستهانة

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستقراء. الدار الفنية. القاهرة ١٩٩١ ص. وأيضاً جان بول سارتر "تمالي الأنا موجود"، دار الثقافة الجديدة. القاهرة، ١٩٧٧.

(٢) أسس لفلسفة ص ٢٥٧.

(٣) المصدر السابق ص ٣٤٥.

بأهمية الفلسفة التجريبية للوضعية. فالوسط هنا أقرب إلى الطرفين، وهو المثالية. والغاية من ذلك الاجتهاد والنقد. لذلك كان الأستاذ يحث الطلاب على عرض المذهب ثم مناقشته والتعليق عليه من أجل إثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والإبداع^(١). فالمذهب الطبيعي مع غلوه في بعض نواحيه ينطوى على حق لاريب فيه^(٢). إن النظرة إلى المشكلة من زاوية واحدة ضلال بين. وأقرب إلى الصواب النظرة المتكاملة لموضوع القيم مثل الإلهام الذي يرد إلى بواعث، بعضها يتصل بالإعداد العقلي والعاطفي واللاشعوري الأسبق لظهوره، وبعضها الآخر يرد إلى بواعث إجتماعية بما فيها من نظم وأفكار وعادات وتقاليد، تتفاعل مع البواعث الفردية الأولى، وتنتج ما يسمى بالإلهام^(٣). للحياة الاخلاقية ثوتر بين الملائكة والشياطين وهو ما يظهر في كل مقدمات كتاب فلسفة الأخلاق مع تكرار شديد وتقابل بين المثل الرفيعة والمثل الوضعية، ودور القيم والمثل العليا من قيادة المجتمع ومسيرة التاريخ. وفي كل طبعة يتم الهجوم على الوضعيين والواقعيين لافساح المجال للمثاليين. فالانسان حيوان أخلاقي. والدعوة إلى الأخلاق قديمة قدم المجتمعات. كذلك يعجب الأستاذ بمثالية اليونان قدر إعجابه بمثالية المحنثين والمعاصرين. وبالرغم من العرض التاريخي الوصفي التقريبي الموضوعي العلمي لمذاهب الأخلاق إلا أن المثالية تفوح من العرض. والاختيار الذاتي أساس العرض الموضوعي^(٤). ومن ثم يتحول التاريخ إلى بنية، ولثنائية التاريخية إلى ثنائية في ماهية الأخلاق. فيتم الهجوم على المضللين أصحاب النزعة اللاأخلاقية والدفاع عن الأخلاقيين أصحاب المثل العليا. ويتحول الأستاذ إلى خطيب، والعالم إلى محام.

لذلك مال العرض التاريخي للتيارين الرئيسيين في علم الأخلاق إلى الجانب المثالي. فأصبح تاريخ علم الأخلاق هو تاريخ المثل. وهو اختيار مسبق يتجاوز حدود البحث الوصفي العلمي التقريبي الموضوعي. ويبدو أرسطو في هذا التاريخ واضعاً لعلم الأخلاق التاريخي والخلقي. فالانسان مدني بالطبع أي أنه أخلاقي بالطبع، يتوق إلى المثل الأعلى بالطبع. يشارك في المثال قدر مشاركته مع البشر^(٥). تاريخ المذاهب الخلقية هو تاريخ الجانب المشرق للوضاء في طبائع البشر. وقد صدق أرسطو بقوله إن الانسان ينتمي إلى مثل أعلى يدين به. ويحقق

(١) أسس الفلسفة ص ١٨ - ١٩ ص ٢٥ ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٩.

(٣) المصدر السابق ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

(٤) لبقينا في دراسة موضوعاته على المنهج العلمي الذي لفظناه، ولموضوعية التي توخاها، والنزعة المثالية التي أقرناها. فلسفة الأخلاق ص ١.

(٥) المصدر السابق ص ١٦.

به فى حيلته أقصى مراتب الكمال حتى لا يكون حيوانا لا يستطيع أن يعلو على واقعه فى خلق مبدأ أسمى يدين له بالولاء. إن الخلاف بين الفلاسفة فى شأن القيم الأخلاقية إنما كان فى تفسيرها وتحليلها ومنهج بحثها لدراسة مضمونها. ثم يلتقى جميعهم على أرض واحدة تقديرا للقيم الأخلاقية واستغراقا فى إكبرها حتى هؤلاء الذين ينزعون نحو اللا أخلاقية فإنما كانوا فى الحقيقة فلاسفة أخلاق لأنهم كانوا يهدمون قيما بدت لهم هزيلة لوضع قيم أفضل وأسلم. تاريخ الأخلاق هو تاريخ الموقف من القيم، باستثناء الفلسفات التى قصرت همها على تحليل لغة الأخلاق وألفاظها كما هو الحال فى الوضعية المنطقية التى جاهرّت بأن القيم مجرد تعبير عن انفعالات^(١). أما السعادة فهى الحياة الممتلئة القائمة على الاعتدال^(٢).

وهذا هو معنى المثالية المعتدلة غير المتطرفة، أو المثالية المعتدلة بعد نقد غلو الصورية والتزمت فيها. وهو ما أنهى به كتابه فلسفة الأخلاق. وهى الفلسفة التى تجمع بين المثالية والواقعية فى إطار للمثالية. فالوسط أقرب إلى أحد الطرفين. وكانت التعقيبات على المذاهب الخلقية برفض التيارات المتعارضين تمهيدا لنسج طريق ثالث هو المثالية المعدلة^(٣). ونقوم على أفراد الإنسان بالعقل، وتحقيق الذات

(١) "وبعد، فما أصدق أن يقال أن الإنسان هو الكائن الأخلاقى الوحيد لأنه من بين سائر الكائنات هو وحده الذى يمكن أن يضيق بواقعه، ويتطلع جادا واعيا إلى ما ينبىئ أن تكون عليه حياته. وهو وحده الذى يخطط لمستقبله، وبذلك كان من الحق أن يقال إن الإنسان لا يكون إنسانا مميّزا من سائر الكائنات بغير مثل أعلى يدين له بالولاء"، المصدر السابق ص ٤٩٠ - ٤٩١.

(٢) "وهكذا تتمثل السعادة فى حياة راضية مطمئنة تتحقق فيها مطالب الروح وتجاب فيها مطالب الحياة المادية فى غير تهور ولا سرف. ويقوم فيها العقل بتوجيه الإنسان فى تصرفاته والعمل على تحقيق مطامحه فى نفس الوقت الذى يحد فيه من شهواته ويضبط جميع أهوائه ونزواته، ويقترن هذا كله بتصفية النفس من عبودية الرغبات الجاهلة، وتخفيضها من الأحقاد والضغائن وصنوف الجشع والطمع ونحوه مما يؤثر فى العقل، ويورث لهم والشقاء. وبهذا تتحقق طمأنينة النفس دون جور على مطامح الإنسان فى هذه الحياة الصالحة. فإن من يتخلى عن مطامحه يتنزل عن إنسانيته وبهذا لا يقال فى هذه السعادة ما قاله برتراند رسل فى تصور المذهب الرواى إن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء، ففتعوا بأن يكون فضلاء"، العرب والعلم ص ٣٨٦.

(٣) "وواضح من جميع تعقيباتنا السابقة الذكر ألامع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثلةهم لتدين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية لمعتدلة التى برزت من التزامت الحقيقة، وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانطية المتطرفة. فتمثلت فى تحقيق الذات بشايع جميع قواها الحيوية فى خير جور. على قيم المجتمع أو استخفاف بمعايير، فالإنسان فى هذه المثالية يبدو كلا متكامل يجمع بين العقل والحب فى غير تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما. ويمثل الإنسان فردا فى أسرة، ومواطن فى أمة، وعضوا فى مجتمع إنسانى. وبهذا يصل كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه. فيختلف النزاع التقليدى بين الأثرة والإيثار، ويذوب تأكيد الذات فى نكرانها. وبطل الإنسان خلال هذا محتفظا بفرديته واستقلال شخصيته برغم ولائه للمجموع الذى ينتمى إليه. ومثل هذه المثالية تنبؤس فى النظام الديموقراطى الصحيح. وهى تتكفل بتكامل الطبيعة البشرية. وبها تصبح الأخلاقية مطلباً ميسور المثال، وليست عبئا لا يقوى على حمله إلا الأبطال"، فلسفة الأخلاق ص ٢٣ - ٢٤.

بكل قواها الحيوية، يؤيدها علم النفس الحديث، والنزوع إلى الكمال طبيعى فى الإنسان، تكامله يساعد على تحقيق ذاته ونيل السعادة، الإباحة علاج فاسد فى حين أن المثالية تقتضى إطلاق الطاقة الحيوية لبدء من الحرية إلى الديمقراطية^(١). المثالية المعتدلة فى الأخلاق تتحول إلى ليبرالية فى السياسة، فالديموقراطية هى المثالية السياسية المعتدلة بين حكم الفرد المطلق فى الدكتاتورية وحكم الجماهير المطلق فى الفوغاتية.

ويؤصل الأستاذ هذه للمثالية المعتدلة أو المعتدلة فى التراث الإسلامى كما أصل عثمان أمين لجوانية أى المثالية اللاتسندنتالية الغربية فى التراث الفلسفى الصوفى الإسلامى خاصة عند الفارابى والغزالى وابن مكسويه، فبعد أن شعر الأستاذ أن تاريخ الأخلاق كله غربى أراد أن يفسح المجال فيه إلى الأخلاق الإسلامية فى نفس التحقيق الغربى أى الأخلاق الإسلامية ضمن تاريخ الأخلاق فى العصر الوسيط فبحث ضعيفة هزيلة مقحبة^(٢)، وتتأرجح التسوية بين الفكر الإسلامى والفكر العربى، ويتم أسلمة التيار المثالى نظرا لارتباط المثالية بالدين والواقعية بنقد الدين، فالزهد كالمثالية مقاومة للطبيعة، وأحيانا يضم الفكر الشرقى القديم، مصادر المثالية المعتدلة إذن ليس فقط تاريخ الأخلاق فى الغرب بل السعادة عند الفارابى والفضيلة عند ابن مكسويه والأخلاق عند رابعة العدوية والغزالى دون ذكر لأخلاق الأصوليين، أصولى الدين وأصولى الفقه، فالإسلام دين المثل الأعلى، (ولله المثل الأعلى)، لذلك غالى التصوف فى الزهد والمجاهدة وإسقاط التمييز والوقوف فى جبرية شاملة^(٣)، وتحول المثالية المعتدلة إلى أساس نظرى للاشتراكية العربية كما أوضحها الميثاق، للقضاء على الاستعمار والإقطاع، فقد جمعت بين الحرية والعدل بتأسيسها مجتمع الكفاية والعدل، وهى نفس الروح فى

(١) هذه هى مثاليتنا المعتدلة، تهدف إلى تحقيق لذات بشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو إستخفاف بمعاييره لأن الإنسان فى هذه المثالية يبدو فردا فى أسرة، مولدنا فى أمة، وعضوا فى مجتمع تسلى، فإذا اقتضت القيم الروحية كبح لثباتى من ميوله وكواء تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالإعلام، أى يريحه من متابعه، ويحقق الخير للجميع، بهذا يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه مع لحاظه بفرديته واستقلاله بشخصيته بحيث لا يفتى فى المجموع الذى يدين له بالولاء على نحو ما هو معروف فى الدكتاتوريات، بهذا تمتزج الأنانية والغيرية، ويؤوب تأكيد الذات فى تكبراتها، ويعيش الفرد بريئا من الاحترافات النفسية، وتبدأ الأخلاقية من تفكير الطبيعة البشرية بالفصل لقاطع بين العقل والحسية، وكفالة السلطة لأحدهما على الآخر كما فعل المتمردون من المثاليين من ناحية، والتهافتون من الحسين من ناحية أخرى، وبهذا تصبح الأخلاقية مصدرا لميسور المال، ولا تكون عبئا لا يقوى على حمله إلا الأبطال الذين مسح قول برتراند رسل عن اتجاههم أن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء، فلقوا بأن يكونوا فيضلاء، المصدر السابق ص ٤٧٧.

(٢) العقليين والتجزييين فى فلسفة الأخلاق، القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، فلسفة الأخلاق.

(٣) لفلسفة الأخلاق البصوفية عند ابن عربى فى، العرب والعلم ص ٣٣٧ - ٣٤٠.

ميثاق الأمم المتحدة الذي جسد المبادئ الإنسانية العامة^(١). وهي نفس مبادئ الإسلام التي دعت إلى الرحمة والحنان والمحبة بمقدار «عوتها إلى القوة ورد العدوان. لذلك شرع الجهاد في الإسلام. وقد وضع الإسلام قواعد المثالية المعتدلة في الدعوة إلى الوسطية (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة).

وواضح أن المثالية المعدلة أو المعتدلة قد فصلت بين النظر والعمل، وودعت في تبرير الذم المسيحية القائمة التي غابت عنها حرية الفرد وديموقراطية الحكم. وهي المثالية الفردية التي تنتلغى أحيانا مع الواقعية الإسلامية التي ظهرت في علم أصول الفقه في بعض القواعد الفقهية مثل: لا ضرر ولا ضرار، الضرورات تبيح المحظورات، عدم تكليف ما لا يطاق، رفع الحرج، الرخص من أجل البقاء على النزوعين نحو المثل ونحو الواقع. فالواقعية الاجتماعية تتجاوز الواقعية الفردية.

كما لا يظهر الوسط إلا بين طرفين، ويكون أقرب إلى طرف منه إلى الطرف الآخر. والمثالية المعدلة أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية. في حين أننا نعيش في عصر نكون فيه أقرب إلى الواقعية الجزرية منه إلى المثالية المعتدلة. فنحن أقرب إلى الفقر منا إلى الغنى، ومن الاحتلال إلى الاستقلال، ومن القهر إلى الحرية، ومن التجزئة إلى الوحدة، ومن التبعية إلى الاعتماد على الذات، وإلى النخبة من الحكم إلى الجماهير. ولا يمكن تغيير هذا الطرف أو الطرف الآخر طبقا لقواعد علم الميزان، وزد للفعل على الفعل، ومن ثم يكون التطرف أحيانا واجبا. فإذا انحدر الميزان نشأ الوسط، مثالية معتدلة أو واقعية معتدلة على حد سواء. إن خطورة الوسط في السياسة والاقتصاد هي الطبقة المتوسطة، والدفاع عن الوضع القائم، وتأجيل الصراع الاجتماعي. كما أن التطرف الديني هو نتيجة للتطرف السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ورد فعل على التبعية عن طريق التمسك بالهوية، وعلى الفقر الاقتصادي عن طريق الغنى بالدين، وعن عجز الدولة عن

(١) وهذا هو الذي بدا في تطبيقات اشتراكيته العربية. وفيها لحث المثل الأخلاقي الأعلى مكانا ملحوظا. فهي وإن استندت إلى مقومات مادية ترى أن الحوافز الروحية هي وحدها القادرة على أن تسحب التقدم لنيل المثل العادى وأشرف المقاصد. ومن هنا جاءت أهمية العقيدة الدينية. ولذا كانت الماركسية في وضعها الراهن تستند إلى دكتورية البروليتاريا فإلى اشتراكيته العربية تتمثل مبادئ ديموقراطية. وهي تؤكد سيادة الشعب بتحرير المواطنين من كل صور الاستغلال. كما تتمثل الحرية لاجتماعيا في الاشتراكية التي تتطلع إلى مجتمع الكفاية والعدل. وفي كل هذا عاش الإيمان بالمبادئ الإنسانية السامية التي كتبتها الشعوب بمبادئها في ميثاق الأمم المتحدة. وكما ورد في الميثاق الذين أقره المؤتمر الوطني للقوى الشعبية بالقاهرة في ٣ يونيو سنة ١٩٦٢م، المثل الأعلى في فلسفة الأخلاق، الحرب والطمع، ص ٣١٧ - ٣١٨.

طريق العمل النشط للجماعات المريية. إنما الموقف الآن يتطلب واقعية جذرية أكثر مما يتطلب مثالية معتكلة.

٥- من التصوف المصرى إلى الثورة الإسلامية

وقبل أن يكون الأستاذ فيلسوفاً عالماً أو عالماً أخلاق بدأ حياته الجامعية بدراساته الصوفية بتوجيه من أستاذه مصطفى عبد الرزاق. فله "الشعراني إمام التصوف في عصره"^(١). وأهم ما فى الكتاب منهجه وموضوعه البكر، ودراسة النصوص المطبوعة والمخطوطة، والاستعانة بتلاميذه، والاطلاع على دراسات المستشرقين والمشرقيين وأسلوب التصوير فى التعبير وليس أسلوب البحث الجاف دون التخلّى عن الدقة العلمية. وقد كان الكتاب بداية لمشروع بحثى يجمع بين التصوف والأخلاق من أجل سمو الروح وإعلائها^(٢). والدراسة تقليدية تبدأ بلمحة عن عصر الشعراني ثم سيرته عالماً وصوفياً ثم علاقته بمعاصريه من العلماء والفقهاء وشيوخ الطرق والمريدين والمجاورين وحكام مصر. وتنتهى بعرض آرائه فى الحياة العلمية والعقلية والسياسية والعلمية والخلقية. ويعرض لآرائه فى العلم الدنى، والتميز بين العلم الظاهر والعلم الباطن، وتأثره بالفزالي، وحبه العزلة، وتحريره للنظر العقلى، واعتباره التأويل هبة من الله، ومذهبه فى طاعة الحاكم الظالم ومحاولة للتخفيف منها، وبيان حقيقة دعوته فى مناهضة الظلم، ونظرية الوساطة بين الإنسان والله، وجعل للشعراني نفسه وسطاً بين الله ومريديه، وروايته عن نفسه اتصاله بالأرواح وتعامله مع الجن وإتيانه بالكرامات والخوارق مما يعطى الصوفى، شيخ الطريق، سلطة تفوق سلطة البشر على مريديه، وهو ما ثارت البروتستانتية ضده من أجل إثبات علاقة مباشرة بين الإنسان والله دون توسط الكنيسة. هذه العلاقة المباشرة هى أهم ما يميز الإسلام. ولكن الأستاذ يناقش هذه الآراء كلها بسماحة وطيب خاطر مبيناً التناقض بين الدعوة إلى الزهد والسعى. فالنكاح عبادة، والزهد لا يعنى خلو اليد. ويحاول إعطاء تفسير ميكولوجى لكذب الشعراني فى مقابلته مع الجن، وتأويل متناقضاته، وبيان مكانته عند المستشرقين وعند المصريين، وينقد موقف الناقدين له مثل زكى مبارك^(٣).

يعرض الأستاذ لمذهب الشعراني فى طاعة الحاكم الظالم، وحسن علاقته بالحكام وشفاعته عندهم، واعتقادهم فى ولايته. ويحاول تأويلها والتخفيف من

(١) للشعراني إمام التصوف فى عصره، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، سلسلة أعلام الإسلام، دار إحياء للكتب العربية. القاهرة ١٩٤٥.

(٢) "وليس أحب إلى من أن يكون هذا للكتاب حلقة أولى فى سلسلة كتب تربى عليه عقاً وشمولاً. وحسبى منه أن يكون مثار التفكير عند جمهرة القراء والباحثين على السواء"، المصدر السابق ص ٤.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٠ - ١٣١ ص ١٤٩ - ١٥٠.

وقعها في مصر التي تعاني من ظلم الحكام وتأييد الصوفية لهم^(١). ويبين حقيقة دعوته في طاعة الحكام والظالم باستثناء من خالفوا أحكام الشريعة. فلهم موالة النصح وعدم تمكينهم من ظلم الرعية والجور على الناس، وعدم الركون إلى تملقهم لأن في جهنم واديا يقال له هبيب أعده الله للظلمة والفقراء المداهين الذين يتملقون الأمراء ويصادقونهم لغير مصلحة أو نصيحة^(٢).

وحقيقة مذهب الشعراني هو طاعة الحاكم الظالم. فقد نهى الله عن الطعن في الملوك والخلفاء وطالب بالدعاء لهم. واعتبرهم الوسيط بينه وبين المحتاجين سواء كانوا فاسقين أم صالحين، عدولا أم ظلمة جائرين. إن مقاومة الحاكم الظالم مجلبة للمثالب والقلال لأنه لا يغفر لأحد عصيانه. ولا يتسامح من يعمد إلى التنديد به. لذلك حكمهم الله في رقابهم. فكل ما يفعلونه يحمل على الظن الحسن وترجيح النفع فيه وإن خفى على الناس.

ويجوز الشعراني صحة الحاكم الجائر، وينص على احترامه متى كانت الصحة لوجه الله. فإن هذه الصحة تمكن من استجابة الشفاعات، وتكفكف من وجوه العدوان. فإن ركب الحاكم رأسه ورفض مطالب الشيخ وجب احتمال رفضه وعدم هجره. كان يدارى الخصوم، ويتملق أهل السلطان منهم، ويرى أن مقاومة ظلمهم غرور يعترى الشيوخ ويؤدي إلى المخاطر. ويدافع عن القانون الذي أصدرته الدولة العثمانية بعقاب كل من عارض السلطان، وتظاهر بصفات الملوك بالحبس أو النفي أو الإعدام. ويبسط شواهد تطبيقه على شيوخ الطريق والجزع يتولاه. فينساق إلى إعلان ولاته، وتملق الحكام إتقاء لشهرهم. ويأخذ في تبرير ظلمهم بأن الاضطهاد في أغلب الحالات لا يقع إلا على من أحب الدنيا وكلف برذائلها. ويقول إن الله هو الذي ولي على الناس للحاكم الفاسق والجائر. فالخروج عليه عصيان لله وتمرد على حكمه بل يجب تملقهم. وطالب الفقراء التزام الأدب معهم، والقيام بحسن استقبالهم والاحتفاء بمقدمهم إذا خفوا لزيارتهم. وأوجب عليهم أن ينطووا على احترام هؤلاء الظلمة، ويضمروا لهم الحب سرا وجهرا. يمرضون إذا مرض الحكام، ويرعون ببرئهم. وكان يحذ حرس شيوخ الطرق على تجنب الناس أيام الفتن مخافة أن ينقل عنهم ما يثير حفيظة الحكام أو إثارتهم حتى لا يغضب الحكام عليهم. كان من الطبيعي ألا نجد في كتب الشعراني أي أثر للاعتراز بالقومية أو مهاجمة حكم الأجانب أو بياناً عن السياسة الخارجية التي يحسن بمصر اتباعها. طاعة الحاكم للظالم في الدخول مثل طاعة الحاكم الظالم في الخارج^(٣).

(١) المصدر السابق ص ٨٦ - ١٢٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٢١.

(٣) المصدر السابق ص ١١٥ - ١٢٠.

ويقر الأستاذ بأن دعوة الشرعاني لاحترام الحكم والاذعان لظلمهم أشيع في كتبه وأصرح. ولهذا جاز الظن بأن نظرته إلى صلة الناس بحكامهم قد هونت من خطب احتملاهم للظلم، ومهدت لإذاعتهم للاستعباد. وهى نزعة لم تفارق المصريين إلا في أواخر العصر العثماني حتى بدأ يظهر من علماء الأزهر من يقاوم ظلم الحكم واحتلال الأجانب^(١).

والحقيقة أن الشرعاني كما أعطى سلطة لنفسه على مريديه فوق سلطة البشر، فإنه أيضا أعطى سلطة للحاكم على الشعب مثل سلطة الله، وصاغ مذهبه فى طاعة الحاكم الظالم. وكان أبو موسى المراد من قبله من شيوخ المعتزلة قد كفر كل من جالس السلطان عندما لم يجوز أحد الفقهاء لمس بخله السلطان. إن الساكت عن الحق شيطان أخرس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل من أصول الدين، والطعام ورثة الأنبياء، وأعظم شهادة كلمة حق تقال فى وجه إمام جائر. لذلك خرج الأفغانى بمشروعه الثورى الإسلامى، الإسلام فى مواجهة الطغيان فى الداخل والاحتلال فى الخارج ضد التصوف فى العصر العثماني. وكان ابن تيمية قد لاحظ من قبل المواقف السلبيه لبعض شيوخ الصوفية من الحروب الصليبية ومن هجمات التتار والمغول. كما تبدو أيضا أهمية نقد محمد إقبال للتصوف والصوفية فى قوله :

وهات إسلاما به تصوف إلى نردى والذل والنيلس هدى^(٢)

وكان الأستاذ قد تقدم من قبل برسالة الماجستير "التصوف فى مصر إبان العصر العثماني" إلى الجامعة عام ١٩٣٨م، والتي أشار عليه بها المؤرخ محمد شفيق غريال مع توجيه الشكر لمصطفى عبد الرازق، وأبى العلا غيفى، ومحمد فريد وجدى، وإبراهيم بيومى منكور، وأمين الخولى^(٣). وتضمن مقدمته حول العصر العثماني، ثم تفصيل الطريق الصوفى قبل العصر العثماني وبعده، ونشأة الطرق الصوفية والمشيخة والتحقق من مقولة الشيوخ أحياء وأمواتا، ثم توجيه بعض النقد إلى الطرق الصوفية.

فى الكتاب الأول عن الطريق يبين أظهر معالم للتوصف والطريق فى مصر، ويعرض للطرق الصوفية ومشايخها. وفى الكتاب الثانى نفوذ شيوخ الطرق، أحياء وأمواتا، يعرض لأسباب لتنتشر التصوف والانتكار على أرباب الطرق وأسبابه وأثر التصوف فى توجيه الحياة المصرية. ويناقش الآراء فى الموضوع

(١) المصدر السابق ص ١٢٢.

(٢) محمد إقبال: ضرب الكليم، ترجمة د. عبد الوهاب عزام، مطبعة مصر، القاهرة ١٩٥٢م ص ٢٢.

(٣) التصوف فى مصر إبان العصر العثماني، مكتبة الآداب، السلسلة الفلسفية والاجتماعية (٣) القاهرة ١٩٤٦.

مثل رأى جرجى زيدان، وتوفيق البكرى. ويصف حال الطرق فى الوقت الحاضر والزناح بين الفقهاء والصوفية حتى اليوم مما يدل على رغبة الأستاذ فى التجديد والاصلاح. ويبدو ذلك فى المقدمة فى الجمع بين التفكير والحقيقة، والتحصين. المستمر للكتاب الذى لم ينشر الا بعد ثمان سنوات من تأليفه. وحذف فصول منه ووضعها فى كتاب الشعرانى مع العناية بجمال الأسلوب تأثيرا فى القراء.

والأهم من ذلك هو الحرص على مصر. فقد تحول التصوف من ظاهرة نفسية إلى ظاهرة اجتماعية فى مصر مما يحتم أخذ موقف منه. كان الدافع لدراسة التصوف إذن تاريخ الشعوب وليس تاريخ الحكام. والذين جزء من الحياة المصرية منذ عهد الفراعنة حتى ظهور الإسلام وانتشاره فيها وحفظ مصر- لتراثه. لذلك لا يمكن تفسير الحياة فى مصر إلا بالرجوع إلى الدين ومظاهره مثل التصوف الذى اعتبره الناس خلاصة الدين حتى استأثر بعواطف المصريين^(١). لقد غابت القومية فى هذا العصر، وحضرت الرابطة الإسلامية. وأصبحت مصر محط المتصوفة من المغرب وتركيا وفارس والشام. وقد دخل أبو القاسم المغربي مصر وفى صحبته خمسمائة فقير عام ٩٦٠هـ. لذلك أنشئت للزوايا والخانقاه للواردين. الغاية من البحث إذن فلسفة التاريخ المصرى وتفسير ظواهره تفسيراً جديداً يقوم على تاريخ الملوك، ولا يستند إلى تتابع الدول التى تولت الحكم فى مصر. وإنما يدرس الملوك والحكام من خلال الشعب وما مر به من تيارات، وشغل عواطفه من موجبات الدفاع عن الإسلام ضد التصوف. فلا يوجد إسلام منفصل عن الدين الشعبى. بل لقد تحول المصريون إلى صوفية، وطلب التصوف على الإسلام ذاته. ولم تنجح حملة نابليون فى زحزحة تصوف المصريين إلا فى المدن. وظل منتشراً فى الريف^(٢). وقد اختار الأستاذ موضوعه فى أوج الحركة الوطنية المصرية فى.

(١) 'إن مصر أوج بلاد الأرض إلى هذا النوع من التاريخ. إن تاريخها إلى اليوم قائم فى الجملة على تاريخ ملوكها وحكامهم. أما شعبها فليس له حصب عند أكثر المؤرخين حتى العدول منهم. والمؤرخ الذى يمرض لتفسير الحياة فيها لا يستطيع قط أن يفهمها على وجهها الصحيح قبل أن يتناول بالدراسة المفصلة كل ما مر بأهلها من حركات دينية وحضارة إسلامية. فإن المصرى منذ عهد الفراعنة الأكامين رجل شديد التدين. وآثاره التى لا تزال قائمة إلى يومنا الحاضر تشهد بصحة ما نقول وبحول المصريين من الوثنية إلى المسيحية، ومن المسيحية إلى الإسلام... أحاول أن أفسر الحياة للمصرية - أو لكثير من ظواهرها - على ضوء للتصوف... إن للتصوف كان فى اعتبار الناس زبدة الدين وخلصته. قد شاع واستقل أمره واستمرى واستبد بعواطف المصريين. وكان أكبر العوامل فى توجيه حياتهم فى هذا العهد، المصدر السابق ص ١٠ - ١١.

(٢) ويد هذا هو كتابى الذى أرجو أن يساهم فى وضع بحث بفلسفة التاريخ المصرى ويتناول ظواهر الحياة فيه بتفسير جديد يقوم على فهم واسع بما مر بالمصريين من حركات الدين واستوعب نفوسهم من تيارات وشغل أذهانهم من أفكارهم. وقد انتهيت فيه إلى نتيجة لها خطرهما هى أن الحياة المصرية فى مجلتها منذ العصر العثمانى حتى يومنا الزاهر تدين لتعاليم الصوفية أكثر مما تدين للقواعد الدينية=

الثلاثينيات والأربعينيات. واتصل بمشايع الطرق مثل عالم الاجتماع حتى يعيش التجربة. ويستبعد الأستاذ الأثر اليهودي أو المسيحي في نشأة التصوف وانتشاره في مصر. ويرجعه إلى أثر تاريخي اقتصادي يفتقر مصر بعد تحول التجارة إلى رأس الرجاء الصالح وحكم مصر ظلما من الوالي والجند والمماليك^(١).

وكان لمشايع الطرق نفوذهم أحياء وأمواتا. وكانوا يكونون دولة داخل الدولة، بين دولة الفقراء ودولة بني عثمان. تحرروا من عرف البلاد ودينها، ومن نظم الدولة وقوانينها. بل وتمردوا على العرف المسند عند أبواب الطريق. كان لا يتم شيء في الدولة إلا بإذن الحفناوى. وكان السادات جشعا يحب المادة. وكان الشيخ على أبو قورة يحب الغلمان، والشيخ عبد الله يبيع الحشيش، وفقراء الأحمديّة والبرهامية يزنون في النساء اللواتي يأخذن العهد عليهم. وقد خلع الشيخ السبكي غاريا ومسلك قضيبه ليريه لخطيبته. الزنا والخمر والميسر والحشيش حلال. فالتحلل رد فعل على القهر، تحرر إلى الداخل بعد أن صعب التحرر إلى الخارج. قسموا مصر إلى مناطق نفوذ عند المريدين والحكام. والرياسة فيهم ورثية إذا مات الشيخ أقيمت صلاة الغائب في البلاد للنائية. امتد نفوذهم بعد الموت، فيؤخذ العهد عليهم^(٢).

وقد انتشر التصوف في مصر نظرا لما كان يعيش فيه مشايخ الطرق من ترف، وسقوط التكاليف الدينية عن مدعى الولاية، وفقر العامة وقهرهم تحت الحكم العثماني، وحجب الأكرام للدروشة، وانتشار الزنا والمخدرات والحشيش والخمر والشنوذ الجنسي. كان التصوف هروبا من الظلم والظنك، من الفقر والقهر^(٣). وقد

أو الحضارة الأوربية. وسع عرف في الفصل الختامي كيف اتسعت فرجة الخلاف بين قواعد الدين وتعاليم الصوفية في ذلك العصر، وكيف غلبت هذه التعاليم مبادئ الدين الحنيف. فأما عن الحضارة الغربية فقد أقيمت إلى مصر في ركاب نابليون الذي أجهز على العصر العثماني في ١٧٩٨، واشتد بأسها في عهد محمد على وإسماعيل، وبدأ تأثيرها غالبا في المدن في عهدنا الحاضر. ولكن نفوذها لا يزال كسيحا في الريف. وهو يمثل أغلبية الشعب المصري. بل إن آثار هذه الحضارة في أهل المدن لا تزال وفي الأغلب والأعم مجرد مظاهر تخفى وراءها تقاليد قديمة العهد، بينها وبين تعاليم صوفية العصر العثماني صلات رحم وقربى". المصدر السابق ص ١٥ - ١٦.

(١) أشهر الطرق في مصر القادرية (١٥٦١هـ)، والرقاعية (١٥٧٦هـ)، والشاذلية (١٦٥٦هـ)، والأحمديّة (١٦٧٥هـ)، والنقشبندية (١٧٩١هـ)، والمولوية (١٦٧٣هـ) وأخرى مثل: لبرهانية، والسهرودية، والصمينية، والوفائية، والكشيرية، والمدينية، والفردوسية، والخلوتية، والهمدانية، والطوفورية، والشطارية، والخضيرية، والمزينية، والسعدية. وتبلغ حوالى خمسا وأربعين طريقة.

(٢) المصدر السابق ص ١١٨ - ١٢٣، ص ١٤١ - ١٤٩.

(٣) المصدر السابق ص ١٥٠ - ١٦٤.

أنكر الناس والفقهاء على أبواب الطريق أحوالهم. كما ناضبهم الجند والحكام أركزهم ومناصبهم. فقد اعتبروا الولي أعظم من الرسول، وأباحوا التآويل^(١).

وبين الأمتاذ في النهاية موقف الإسلام من التصوف، وحث الإسلام الناس على الحياة العملية، وإعمال العقل، واتباع طرق العلم. ويعتمد على جهود المصلحين: الأفغانى، ومحمد عبده، والكواكبى. ويستشهد بدراسات طه حسين ومصطفى الغلاينى وعبد العزيز جاويش وأحمد أمين لبيان مخاطر التصوف على الحياة العملية^(٢). فالأستاذ مصلح دينى صوره نجيب محفوظ فى شخصية مأمون رضوان فى القاهرة الجديدة. فقد كانا أبناء دفعة واحدة من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة مع محمد عبد الهادى أبو ريدة عام ١٩٣٤^(٣). ولكن الأمتاذ يظن أن نهضة مصر الحديثة قد استطاعت كشف بطلان مزاعم الصوفية، وبيان مخاطر التصوف. وكشف للمصريين أهمية عالم القوة والنصر. ويتحول الأستاذ من كائن

(١) قال فيهم السيد الحجازى شاعر العصر. المصدر السابق ص ١٤٢.

لنبتا لم نمش إلى أن رأينا	كل ذى جنة فى للناس طلبا
علاهم به يلوونون بل قد	اتقوه من ذى العرش ربا
إذا نسوا الله فسيلاقون فلان	عن جميع الأسم فخرج كريبا
وإذا نسيتم فعلوه مساوا	ولم يهرعون عجا وعريبا
بعضهم قبل للضريح وبعض	عقب الباب قبلوه وترى
هكذا المشركون تفعل مع	أمتانهم تبتقى بذلك كريبا

"واستبدوا السادة، واستبدوا بالطغاة، وأذلوا الجبابرة، ولخصعوا الخصوم، ولتصبروا على الحساد، واستولوا على أموال الأثرياء". المصدر السابق ص ١٤٩ فادى بهم هذا التصور القبيح للدين وقيمتها إلى القول بالفناء الملكية، واحترام البطالة، وإباحة التسلل، وتحقير ما تنطوى عليه الحياة من لذات، وإشراء الإنسان بتكليف الحزن، وباصطناع الضيق، وبالسعى إلى مواطن الزل، وبالاعتباط بالهوان، وبالطمع للمستقبل الغامض، والقناعة بالتلف من شئون العيش، والاستهانة بالمادة، والاستهتار بالمال، والافتقار برحمة السماء. وتلقى المصريون عنهم هذه الآراء كما يتلقى المؤمن المخلص عقائده الدينية. فلا يتردد عن اقتنائها ولا يبطئ فى العمل بها.. وكان هذا للأمتاذ كفيلا بأن يشيع الفتور فى عزيمته". المصدر السابق ص ٢١١ - ٢١٣. فى تلك الحقبة المصيرية بالإسلام فى العصر العثمانى لم يكن هو الذى انحدر بهم إلى الركود الذى استبد بهم، ولقد شئى نولعى حياتهم. ولما كان ذلك من أثر الدعوات الباطلة التى انطلقت فى المصريين. وكان للتصوف فيها أعظم قسط وأوفر نصيب "المصدر السابق ص ٢٢٧.

(٢) الأفغانى: الإسلام والرد على منتقديه، محمد فريد وجدى: المذنية والإسلام، محمد عبده: الإسلام والنصرانيين بين العلم والمذنية. عبد العزيز جاويش: الإسلام دين القنطرة. أحمد أمين: فجر الإسلام. مصطفى بيرم: تاريخ الأزهر، المصدر السابق ص ٢١٧ - ٢٢٢.

(٣) حسن حناى: الفلسفة والرواية فى أدب نجيب محفوظ فى "موم الفكر والوطن"، دار كياء، القاهرة ١٩٩٨ ج ١ ص ٩٥٨-٦١٢. وأيضا: لأجندى فى القديم، حوار مع محمد عبد الهادى أبو ريدة (وهو منشور فى هذا الكتاب).

إلى نيتشه؛ داعيا المصريين إلى الأخذ بأساليب القوة والبقاء للأغوى. والسماة لا تنصر ضعيفا^(١). بل إن الدراسة النظرية وحدها لا تكفي لذلك. فالكلمة لها حدود. قد تعجز عن العقول، ومن ثم وجبت الثورة الفعلية عن طريق تثوير الثقافة وتحويل التصوف من أيديولوجية الطاعة والاستسلام إلى أيديولوجية القوة والغضب، وتحويل مقاصد الصبر والتوكل والورع والرضا إلى قيم الرفض والتمرد والاعتراض والمقاومة^(٢).

ولكن الأستاذ مزال يرى أن الصوفية قد درأوا المخاطر عن البلاد. فقد كانوا يمثلون سلطة الشعب ضد سلطة الطغاة واستبداد الحكام. وأخذوا عطائيا للحكام ووزعوها على الفقراء. فقللوا للمفاسد إن لم يجلبوا المصالح. وقد كانت شفاعاتهم للناس مقبولة عند الحكام. ومع ذلك أدى ذلك إلى إضعاف روح المقاومة عند الناس، وخمدت الثورة في قلوب المصريين^(٣). التصوف وهم في قلوب العجزة، لا

(١) لوفا نحمد للهنسة الحبيبة تهيأتها لاجو للكشف عن بطلان هذه المزاعم وتحذيرنا من لخطر الذي يهدنا من وراء هذه التعاليم المريضة، ومعرفة الهوة المسحقة التي تفصل بينها وبين تعاليم الإسلام الصحيحة. فإننا في عصر لا يعرف الرحمة، ولا يحترم إلا القوة والحديد والذات. والشعوب تفتى كثيرا حين تقتصر على الاعتقاد في جهادها على رحمة السماء، فإن السماء لا تحابي ضعيفا ولا قويا، وإنما تترك الخلاق في صراعها، والبقاء للأصلح، والغلبة للأغوى. وتوكل الشعوب لا ينجمها من زحمة الفضل وسباق الحياة. وإنما هو أبلغ حجة على استهانتها بمصيرها، وتسليمها في وجودها، وتحويلها للهلاك عن جدارة واستحقاق. هذا هو موقف الإسلام من تعاليم المتصوفة. ومنه نرى أن الإسلام لم يساهم في الاحترار بالحياة المصرية إلى هذا الانحلال. ولم يشترك في توجيهها إلى هذا الركود الذي رأيناه. ومن الخير أن نقول الآن إن للشعوب في تطورها إلى التنضج والكمال، واتحادها إلى الركود والانحلال لا تخضع لعامل واحد. وإنما تسير فيما يلوح من تاريخ التطور، بمسوفة بعدة تيارات وحركات لكل منها نصيبه في هذا التوجيه. ومثل هذه الدراسات شاق على أهل. فليس في وسع الباحث أن يحدد تحديدا رياضيا مدى ما كان للتصوف من أثر في توجيه الحياة المصرية لأن ذلك لا يقاس بمقياس، ولا يكال بمكيال، ولا يوزن بميزان. ولهذا كان الكلام فيه بالغما ما بلغت قوته عرضة العجز عن مقاومة معاول الهدم، وإن سعت إلى هدمه، واتجهت إلى تحطيمه، المصدر السابق ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٢) وفي الحق لقد ضل العالم الإسلامي بالحياة الدنيا، وكره ما تتطوى عليه من ألوان الشر وضروب الظلم. وانتهت الرغبة في إصلاح الدنيا عن نفر من أهل بصور مملكة باطنية وراء الدنيا التي تعيش في رحابها، وتكره من أناسها وشروها. وكان طبيعيا بعد أن أقال هذه الدولة في مخيلته أن يبحث لها عن حكام عدول يتولون إدارتها، والإشراف على أحوالها، ثم يخرج من هذا إلى تصنيف هؤلاء الحكام، تصنيفهم بطريقة تصفية في طبقات تختلف باختلاف المصنفين ويترصها القطب، وتلبه مئات الأوتاد والأبرار والفتاة والتجباء والأبدل وغير ذلك ممن يشرفون على مختلف مظاهر الحياة في هذه المملكة الباطنية، ويسيرونها، وينظمون أمورها، ويعوضون الناس خيرا عما يلقونه من شر دنياهم، المصدر السابق ص ١٢٥.

(٣) ومن الأوصاف أن نقول إن هذا النفوذ الذي تهيأ لشيوخ الطريق عند حكام البلاد كان يمثل سلطة الشعب أمام هؤلاء الطغاة. وبهذا تجلت إرادة الأمة حتى في أسود الأيام التي سجل فيها التنازح

يساعد الأمة على التعرف على الأسباب، ولا يجعلها تسعى في الدنيا سعيًا، وتكدح في الأرض كدحاً^(١). إنما العلماء ورثة الأنبياء، والأئمة قادة الأمم. لقد عارض شمس الدين التبريزي الصوفي السلطان الغوري وحثه على الجهاد. واستشهد العلاج قائدًا ثورة القرامطة. فالتصوف للمصري إبان العصر العثماني وما يزال يمكن أن يتحول إلى ثورة إسلامية عامة إذا أعيد بناؤه من البعد الرأسي إلى البعد الأفقي، ومن الاتحاد بالله إلى القوة في العالم، ومن الفناء إلى البقاء^(٢).

٦- من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية وتحقيق الأهداف الوطنية

وكما بدأ الأستاذ حيلته مؤرخاً للتصوف في مصر إبان العصر العثماني ومنه تولد الامام الشعراني، كذلك بدأ دارساً لمظاهر التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام في نفس الوقت تقريباً، كتب "التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام"^(٣). وطبع قبل "الاحلام، بحث مقارن". وهي رسالته التي نال بها درجة الدكتوراه عام ١٩٤٣، ولم تطبع إلا في ١٩٤٥^(٤). وهما موضوع واحد يغلب عليه علم النفس. لذلك تم اقتباس أجزاء من كتاب الاحلام في التنبؤ بالغيب، وقد تم اختيار موضوع التنبؤ بالغيب بناء على توجيه مصطفى عبد الرزاق ومخطوط له لم يطبع عن الوحى^(٥).

سببكتها لاستبعاد الحكام، وقد فُقد الشعب من وراء هذا النفوذ شيئاً آخر هو رد الظلم، والكف عن البغي، وفتح الحدود. وذلك أن شيوخ الطريق كانوا حلقة الاتصال بين الشعب المظلوم وحكامه الجور. وكانت وساطة الشيوخ مجدية، وشفاعتهم مقبولة في أكثر الحالات. هذا بالإضافة إلى أن الارزاق التي أجراها على شيوخ الطريق الأمراء ومن اليهم من الحكام كانت تنفق في أكثر الحالات على الشعب المنكود الذي أرهقه هؤلاء الحكام بضرائبهم الجائرة للظلمة. لبت هؤلاء أموال الشعب غنوة واقتداراً. وردوا جانباً منها إلى شيوخ الطريق هدايا وأرزاقاً. نفقت في الترفية على أصحاب هذه الأموال، على أن شيوخ الطريق قد دفعوا عن علاقاتهم بالحكام انتصاراً لظلمهم وتأييداً للجائر من تصرفاتهم. فادى هذا إلى اضغاث روح التمرد على هؤلاء الظلمة ولخمد نار الثورة في قلوب المصريين، المصدر السابق ص ١٤٠.

(١) هذه أوهام تمتثلت في خواطر هؤلاء المعجزة الذين أعوزهم العيش على ما يحبون وجهل الاتصال العلمي الذي يربط بين معلومات وعلمها. فتصوروا نواميس الكون على الوجه الذي يشتهون .. وغير هذا من المرات توهما هؤلاء المعجزة الذين أعوزتهم القدرة على الضرب في زحمة الحياة والظفر في الدنيا بأرغى نصيب، فالتهموا في عالم الخيال تحقيق ما يشتهون .. هذه هي الأركان الاربعة التي هيأها الوهم لأرباب الطريق. وفي الحق لقد كان لهذا الوهم ما يبرره . فقد قضى الجدل، واستشرى دوله بكثر أديواء التصوف، واستقبل أمرهم، المصدر السابق ص ٦٧ - ٧٠.

(٢) تم تحليل أعمال الأستاذ الأخرى مثل "فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي" مع قصة المساعدة في فلسفة الأخلاق" في رايما وخلمسا في هذه الدراسة.

(٣) التنبؤ بالغيب عن مفكرى الإسلام. مكتبة الأدب، القاهرة ١٩٤٥.

(٤) الاحلام. بحث مقارن، مكتب الأدب، للقاهرة ١٩٤٥.

(٥) التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ص ٦٦ - ٤٨.

والموضوع جديد ومبتكر، نشر في سلسلة الجمعية الفلسفية المصرية مع شكر رئيسها على عبد الواحد وافي. وقد اعتمد الأستاذ على منطق العقل والمنهج التاريخي في دراسة الموضوع. فمع أن الله يستأثر بعلم الغيب إلا أن الفلسفة حاولوا تفسيره بالاتصال بالعقل الفعال، والصوفية بالاكتساب، وابن خلدون يعلله بالرغم من معارضته لظواهر الشرع. وينكره آخرون. ومع أن الأستاذ يفرق بين التنبؤ بالغيب والتنبؤ في العلم، الأول بلا مقدمات والثاني له مقدمات إلا أنه يستعمل منطق العقل في دراسته دون افتراض ملكات أخرى وراء العقل وإلا خرج البحث عن نطاق العلم^(١).

ومع ذلك فليس العقل وسيلة المعرفة الوحيدة. هناك الحدس، وهو القلب الذي يجعل أحكام العقل ترجيحية دون الاعتراف بعجزه والاستسلام لما يجهله. فتاريخ العقل هو تاريخ ارتياد المجهول. ومع ذلك يرفض الأستاذ التكهن الصنعى أى الكهانة وصنوفها مثل ضرب الأقداح والودع والرمل ملتزما بالتفسير العلى العلمى العقلى لها، والانتهاه من المقدمات الى النتائج. ويغيب التفسير العلى عن البعض إذا غابت عنهم المقدمات ولم يستطيعوا الربط بمنطق العقل بينها وبين النتائج^(٢).

ويقسم الأستاذ كتابه إلى ثلاثة أبواب. الأول علم الغيب عند مفكرى الاسلام أشبه بمقدمة عامة عن حد الغيب وطرق العلم به وتفسيراته الفلسفية والصوفية وآراء المسلمين بين تراث القدماء ومصادرهم الإسلامية منتهيا إلى أنها نتيجة

(١) ولكن من الاتصال أن نقول إن العقل ليس كل ما لدى الإنسان من أدوات المعرفة وإن كان فى رأينا أكملها جميعا. وإن صح هذا كان من حق الإنسان أن يتردد فى الأذهان لبعض أحكام العقل، وأن يترتب فى إنكار الظواهر التى عجز هذا العقل بمناهجه عن تفسيرها. هذا إلى إحتمال أن تنهيا له فى مقبل الأيام قدرة تمكنه من فهم ما عجز فى حاضره. وتاريخ العقل أعدل شاهد على ما نقول. ومعنى هذا أن تصور العقل عن إدراك ظاهرة ما أو تعامل السلب والإيجاب بصدد حكمه عليها لا يبرر التكاثر من ذلك إلى متابعة هذا التصور، والأذهان لهذا العجز، والانتهاه إلى إنكار الظاهرة نفسها. وإذا كنت قد كتبت للعقل سلطانه فى علاج هذا البحث منذ بدايته إلى نهايته فقد ألزمته حد للترجيح، وأبيت عليه أن يتجاوز مجاله إلى نطاق اليقين رعية لحدس القلب وبقاء لما يحتمل أن يترتب على إغراء العقل من شطط للتبشير. وما أظن أنى وأنا أنكر العقل وأعتبره لكل أدوات المعرفة إبلافاً أغالى إذا قلت إن من الخير لمن يجد من منطق عقله ما يهديه إلى وجه الاطمئنان أن يترتب فى آداه حكمه، وحسب الإنسان فى بعض الحالات وحى قلبه. فربما كان هذا أصدق من لجاجة العقل وجموح تأملاته، المصدر السابق ص ١٩٩ - ١٧٠.

(٢) وهكذا انتهى إلى القول بأن أحداث الغيب للمحب وتوسر الآباء عنها متى سبقتها مقدمات تذخر بها. وهذه المقدمات تتكشف للقليل وتخفى على الكثيرين لأن الناس يتفاوتون فى خبرتهم ومدى ما يلبدون منها، ويختلفون فى دقة الملاحظة وبعد النظر والقدرة على الحديث وغير هذا مما أسلفنا الإشارة إليه. فإن ثبت لقطاع الاتصال العلمى بين أحداث الغيب ومقدماته وجب للتصديق لتكبيها ومحاولة تحليلها فى ضوء المنطق العقلى وحده، المصدر السابق ص ١٦٣.

التفاعل بين المصدرين^(١). والثاني التنبؤ الطبيعي عند مفكرى الإسلام سواء إدراك الغيب عند الأنبياء أو إدراك الغيب عن أهل الكشف الصوفى ومن إليهم ثم الرؤيا الصادقة كحلقة متوسطة بين النبوة والولاية. والثالث فنون التكهن للصنعى عند مفكرى الإسلام، علوم الكهانة والعرافة، والفال والطير والعيافة، وأحكام النجوم، والفراشة وموقف الشرع منها.

والحقيقة أن التنبؤ بالغيب قضية فى التراث الإسلامى. وتقوم فى التراث القديم بالدور الذى تقوم به الدراسات المستقبلية الحالية. كانت أشكال قراءة المستقبل مثل الكهانة والعرافة عند العرب والنبوة عند بنى إسرائيل ولحد أوجه الاعجاز فى القرآن عند البعض هى الصور الأولى للتعرف على المستقبل عن طريق الأفراد، أصحاب البصيرة الحادة والوعى التاريخى. ومازالت بقاياها فى الممارسات الشعبية فى قراءة الكف وضرب الدود وخط الرمل وضروب السحر والشعوذة. وقد أصبح الآن التعرف على المستقبل موضوعا لعلم المستقبليات من أجل وضع سيناريوهات المستقبل بالرغم من عدم وجود مسار حتمى للتاريخ نظرا لتدخل الإرادات البشرية الفردية والجماعية. ومازلنا فى حياتنا اليومية لا نعرف الحدث إلا بعد وقوعه، ولا نتنبأ بالكوارث ولا نتوقع الأزمان إلا بعد حدوثها. مما يدل على أن ثقافتنا الحية لم تتحول بعد من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية. يبدأ التنبؤ بالغيب بمعرفة أحوال العصر وظروف الأفراد من أجل رؤية مستقبلهم. وكذلك تفعل الدراسات المستقبلية فى التنبؤ بمسار المستقبل بناء على المعطيات الحالية، والمعرفة بقوانين التاريخ. مهمة الدراسات التاريخية للتعرف على المسار فى الماضى، ومهمة الدراسات الاجتماعية معرفة الحالة الراهنة لتكوين الظواهر الاجتماعية من أجل التنبؤ بالمستقبل. ليست الدراسات المستقبلية مغامرة فى التكهن بالمستقبل ومساره بل تقوم على معطيات تاريخية عن الماضى ومعطيات اجتماعية عن الحاضر. وكلاهما ينتقل من الشاهد إلى الغائب، ومن المرئى إلى اللامرئى، وبدلا من التأصيل فى علم الغيب فى العالم القديم ليشيرون يمكن تأصيلها فى أنواع الكهانة والعرافة فى الحياة العربية قبل الإسلام وفى قصص الأنبياء وفى فلسفة التاريخ^(٢).

(١) إن وجهات النظر الإسلامية فى موضوع التنبؤ بالغيب فى كل صوره مردها فى الأغلب والأعم إلى طبيعة للتفكير عند أهلها والتراث الذى زودهم به الدين الإسلامى والبيئة العربية إجمالا، المصدر السابق ص ١٦٧.

(٢) توفيق الطويل : علم الغيب فى العالم القديم ليشيرون، ملحق الدكتوراه ١٩٤٦، حسن حنفى : علم المستقبليات فى : دراسات فلسفية، الأنجلو - المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

أما دراسة الأحلام فقد نشأ التفكير في هذا الموضوع نتيجة لتدريس تاريخ العلوم الفلسفية لطلاب السنة الأولى بكلية الآداب، جامعة فؤاد الأول مما اضطر الأستاذ إلى التعرض للمدارس الحديثة في علم النفس والتحليل النفسي وعرض موقفها من الأحلام ثم تأصيلها في التراث القديم اليوناني والروماني والإسلامي في الشرق والغرب. ثم أصبح القديم هو الأساس والحديث هو الفرع، القديم علوم الغايات، والحديث علوم الوسائل طبقاً لقسمة القدماء للعلوم. وقد أشرف على البحث مصطفى عبد الرزاق. وقبل طباعته تم تعديله عدة مرات حتى يكون ميسور القراءة لدى جماهير القراء. وقد تم شكر جميع المتعاونين من أقسام الدراسات اليونانية والرومانية وأقسام علم النفس وكلية الطب^(١). فالموضوع علمي جامعي حتى في العقل والقلب^(٢). لذلك تطلب البحث الجمع بين المنهج العقلي المفتوح الذي لا يغفل حدس القلب، والمنهج التاريخي المقارن^(٣). وقد دعا ذلك إلى رفض الاتجاهين المتعارضين: الأول الذي يعتبر الأحلام من عند الله، والثاني الذي يشك فيها مشكاً

(١) وم الأستاذة Wandel د. محمد سليم سالم، يوسف مراد، رجب عبد السلام، مصطفى مويوف الذي أعد كشف الأعلام.

(٢) منذ بضعة أعوام وكنت إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول تدريس تاريخ العلوم الفلسفية لطلاب السنة الأولى. واستلزم الحديث عن التيارات الحديثة في علم النفس أن أعرض موقف مدرسة الاستقصاء العقلي والتحليل النفسي من الذات اللاوعية وطرق دراستها عند أتباع هذه المدرسة. واقتضى هذا أن أعرض موقفهم من الأحلام في إيجال. وكنت كلفاً بهذا الموضوع من قبل. ولكن العرض الوجيز أدى فيما بعد إلى التفكير في دراسة الموضوع في توسع، إستجابة للذة العقلية التي ينتظر أن تترتب على دراسته. فلما قطعت مرحلة في دراسته خطر لي أن أضع كتاباً عن الأحلام في ضوء علم النفس الحديث. ثم بدا لي أن أتم البحث بعرض وجيز لمختلف وجهات النظر الإسلامية في مجاله. فلما شرعت في دراستها وعرفت مبادئها، تبينت أنها وحدها خليفة بحث مستقل تكون الدراسات السيكولوجية الحديثة تملقاً عليه بعد معرفة أصول هذه الاتجاهات الإسلامية في الدين والتراث الغربي والشرقي على السواء. بهذا لا تكون الدراسة مجرد نقل وتلخيص وتصنيف لما ورد في كتب المحدثين من علماء النفس بل تصبح بحثاً طريفاً جديداً حتى في غير اللغة العربية لأن هذا الموضوع بكر لم يطرقه أهل البحث في العربية أو في غيرها من اللغات فيما نعلم. ومذاهب مفكرى الإسلام فلاسفة وصوفية ورجال شرع قد ذهبت اشتقاقاً في كتبهم. ولم تصادف من إهتمام بالبحث كثيراً ولا قليلاً. والكشف عنها وتتبعها إلى منبئها الأولى ومعرفة مكتبتها من التفكير العلمي الحديث خليق. بأن يكون موضوعاً لرسالة دكتوراة. وقد قام بهذا الأستاذ المشرف على إعداد رسالتي معالي مصطفى باشا عبد الرزاق. وكان على علم بهذه التطورات. ولما شرعت في طبع الكتاب أشرت أن أتناول الكثير من فصوله بوجود من التصديق إقتضت أن يجري للقلم فيها بالحذف والتبسيط والإضافة ليكون الكتاب أكثر ملاءمة لجهود المبتدئين من القراء، الأحلام ص ١٨-١٩.

(٣) "بعد ما رجوت من وراء هذا الجهد إلا أن أصل مع القراء بصدد هذا الموضوع الدقيق الشائك إلى كلمة حق يمكن لها منطلق العقل ويضمن إليها حدس القلب. ولهذا أكتلت للعقل سلطاناً، وأبيت عليه أن يتجاوز مجال الترجيح إلى نطاق اليقين رغبة لحسن القلب ولقاء لما يترتب على أفراد العقل من شطط التفكير، وإن كنت لم أملك طوال البحث إلا تحكيم المنطق وحده، المصدر السابق ص ١٩.

مطلقاً، واستيقاء المنهج العقلي الاحتمالي، المنهج الديكارتي، الذي يقوم على العقل والعلم. وقد لاحظ ذلك أستاذة بإقامة الدراسة على التعليل أى إيجاد الأسباب المادية وإخراجها من دائرة الوحي الإلهي والالهام الصوفي. وبالتالي يأخذ التلميذ موقفاً متقدماً على أستاذه الذي يرفض للتعليل. ويعجب الأستاذ بعقلانية التلميذ وعلميته ويستشهد به في مقدمته لكتابه^(١). ولتقدم من الفكر الدينى إلى الفكر العلمى تقدم من جيل الأستاذ إلى جيل التلميذ. إذ يعتمد التلميذ على علم النفس، أى على معطيات العلم لتفسير ظاهرة الأحلام، وعدم الاكتفاء بالأخبار المنقولة والروايات الموروثة في الثقافة الشعبية. ولما كانت المادة العلمية تاريخية اقتضت أيضاً اتباع المنهج التاريخي المقارن القائم على النزاهة والانصاف. وهو ما يتمتع به للقاضى الحصيف^(٢). ويتضح ذلك في العنوان الفرعى للرسالة^(٣). وقد لاحظته أستاذة أيضاً في مقدمته مما يتطلب علماً واسع الاطلاع وروحاً علمية موضوعية. لا يهم الخطأ والصواب بل المهم للريادة والاجتهاد^(٤).

(١) عنى الأستاذ ترفيق الطويل الباحث في موضوع لرؤيا وفكر فيه طويلاً وقرأ فيه كثيراً وهداه البحث إلى ترجيح الرأي القائل بأن الرؤيا ليست وحياً إلهياً. قال الأستاذ وبذلك نزعناها من مجالها الشائك وأطلقنا الحنان للعقل في بحثها ولم نلزمه إلا بقيد العقل نفسه. ثم إن الأستاذ ينكر في لهجة تشف عن أسف واعتذار أنه لم يصل بعد للعلماء في البحث والدرس إلى علم اليقين في أمور الرؤيا وتطبيقاتها، وإنما وصل إلى الظن والترجيح. ولما نشاركه الأسف، فقد علل العلماء وعللوا كثيراً من شئون العالم حتى لأدشوننا أخيراً بتحليل للذرة. وكانت غاية الغايات وأستحسن الأستاذ استقصاء لا تغفل قصة ولا تحليلاً. فتركوا الناس في هم مقيم مقعد، وروى أنها العلماء الباحثون، دعوا لنا في هذه لحياة شيئاً نعلم به من غير أن نعرف به تطيلاً ولا تحليلاً". المصدر السابق ص ١٠.

(٢) "لما منهجنا في البحث فالوقوف في كل فصل موقف للمؤرخ ليعرض في أمانة وجهات النظر الإسلامية شرعية وصوفية وفلسفية، ثم نتبعها إلى منابعها الأولى في التراث العقلي عند اليونان والرومان والشرقيين القدامى لتمييز بين العناصر الأصلية والداخلية في التفكير الإسلامي، ونكتين مدى ما فيه من وجوه الجدة والابتكار. ثم نعرض ما يقابل هذا التفكير عند المحدثين من علماء النفس لنتبين مكان المسلمين في مجال التفكير الاساسي"، المصدر السابق ص ٩.

(٣) "الاحلام" دراسة للمذاهب الإسلامية، فلسفية وصوفية ودينية، في موضوع الأحلام مع تتبعها إلى منابعها في الدين والتراث اليوناني في الشرق القديم وبين ما يقابلها عند المحدثين من علماء النفس"، المصدر السابق ص ٩.

(٤) كان المؤلف يحاول أن يدرس الرؤيا عند مفكرى الإسلام. لكن البحث قد تحول إلى دراسة مقارنة وهو يقول "والدراسة للكلمة اموضوع متعدد الجوانب كموضوع بحثنا وتبع نواحيه في شتى الصور وعند مختلف المفكرين أمر شاق قد يتجاوز الطاقة البشرية. ومن أجل هذا وجب أن نشير إلى أنها مجرد محاولة. وهي محاولة تشبه ناجحة فيما أرى إذا أغرت بعض الباحثين بارتداد هذا الموضوع، ومحاولة الكشف عن مجاهله، وتصحيح ما يحتمل أن تكون قد أخطأنا فهمه، والمعصمة لله وحده. وهذه الدراسة لآتي يسميها المؤلف تواضعاً محاولة هي ناجحة كل النجاح ولا خوف عليها من الاختلاف في إغراء الباحثين. وهي ناجحة فوق ذلك نجاحاً عظيماً في ضم معارف ومذاهب في شأن الرؤيا وما يتصل بها لم يجمعها من قبل كتاب عربي"، المصدر السابق ص ٩-١٠.

ويتم تناول موضوع الأحلام في ثلاثة أبواب، كل منها فصلان: الأول النوم والاحلام عند مفكرى الاسلام. يبدأ بتعليل النوم عند الفلاسفة، وعند الانسان والحيوان تعليلا علميا، يجمع بين للتفكير القديم والحديث فى المشرق والمغرب بأسلوب هادى رصين لا أثر فيه للخطاب أو للمواقف الممبقة المعلنه. ثم يتم تعليل الأحلام الباطنة تعليلا حسيا نفسيا كما هو الحال عند علماء النفس. والثانى الرؤية الصادقة وتعليلها عند علماء النفس والشرع، وتحديد علاقة الرؤية بالولاية، والولاية بالنبوة وآراء الفلاسفة والصوفية فيها وفى أساليبها نون وصف ماهيتها . فالاطلاع على الغيب إما أن يتم فى اليقظة نبوة ووحيا أو ولاية وإلهاما، وإما أن يتم فى النوم، أو أضغاث أحلام. ولثالث علم التعبير عند رجال الشرع ومكاتب المسلمين فيه. فالتعبير هو التأويل بصرف للنظر عن التعليل للرموز ومعانيها واختلاف دلالتها باختلاف الثقافات. وقد عرف المسلمون كتاب أرطيمدروس فى تعبیر الرؤيا وشرحوه وطوره وأكملوه. ويتضح من العرض خصوصية الثقافات وفى نفس الوقت قدرتها على التحليل العلمى الدقيق.

وما يهمننا فى الأحلام هو عدم الوقوع فى أحلام اليقظة بل الانتقال منها إلى تحقيق الأهداف الوطنية. وكما ترتبط الاحلام بواقع الحالمين وحياتهم فالعقل الباطن هو تراكم لخبرات فردية وجماعية، وتعبير عن حاجات وتمنيات يمكن تحقيقها كأهداف وطنية بالفعل عن طريق التخطيط لها وتحويلها إلى مشروع وطنى قومى قادر على تجنيد طاقات الأفراد وحشد الجماهير. ومن ثم تتحول الأحلام من مجال اللامع إلى مجال الوعي، ومن التعبير عن التمنيات إلى تحقيق الأهداف، ومن الرؤية الصادقة إلى تحقيقها فى الواقع. فالعالم هو مجال التصديق.

٧- من تاريخ العلم والاصلاح الدينى إلى تأسيس العلم وكبوة الاصلاح

وكما بدأ الأستاذ بالفلسفة والأخلاق والتصوف فإنه أيضاً بدأ بتاريخ العلم عند العرب فى إطار تاريخ الفكر الفلسفى، فالعلم من أحكام صنوف الفكر. فكتب "العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى" واضعاً العلم فى تاريخ الفكر الفلسفى مع الفكر الاصلاحى الحديث، وواضعاً الترجمة لجزء من تاريخ العلم لجورج سارتون عن أفلاطون والأكاديمية مع اقتراح مدخل لتاريخ الفلسفة وضاماً كل ذلك إلى فلسفة الأخلاق عن المثل الأعلى وابن عربى، والسعادة فى الفكر الفلسفى^(١).

(١) الحرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٨ ويشمل بابين : الأول فى تاريخ الفكر الفلسفى ويشمل أربعة موضوعات: لعرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى، وهى الدراسة التى أعطت للكتاب كله عنوانه، وفكر الدينى الإسلامى الحديث فى العالم العربى، وأفلاطون والأكاديمية لمؤرخ العلم جورج سارتون (ترجمة)، ومدخل لدراسة تاريخ الفلسفة. والثانى فى فلسفة الأخلاق ويشمل ثلاثة موضوعات: المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق، وفلسفة=

وكان للعمل أهميته في الفكر الإسلامي الذي يسميه الأستاذ الفكر العربي خضوعا لبعض مقولات المستشرقين مع أن حملة العلم كانوا في غالبيتهم من غير العرب، بالإضافة إلى تسوية الإسلام بين الشعوب، عربا وعجماء. وقد سبق العرب في وضع أسس المنهج التجريبي . كما أبدعوا في علوم الطبيعة والكيمياء والصيدلة والنبات والطب والفلك والجغرافيا (تقويم البلدان)، وفي العلوم الرياضية خاصة في علم الحساب. وقد ساعد على ذلك كفالة حرية التفكير لأهل العلم ورخاء الدولة العربية، وتقديرها للعلم والعلماء مسلمين أو غير مسلمين^(١).

وقد قام الأستاذ بترجمة جزء من تاريخ العلم لجورج سارتون بعنوان "أفلاطون والأكاديمية"، وهو الباحث المنصف لمساهمات العرب في تاريخ العلم^(٢). وقد أضاف الأستاذ مجموعة من التعليقات والهوامش بالإضافة إلى التعليق الأول من الكتاب للتعريف بالمدن اليونانية وشرح بعض الأساطير، وتعريف بعض الألفاظ المنطقية مثل الحد والرسم، وشرح بعض جوانب فلسفة أفلاطون في محاوره الجمهورية، بل وشرح بعض الديانات الشرقية مثل الشامانية، دين قبائل آسيا الشمالية وأمريكا، والاعتراف بدور الآخرين فضيلة حتى قبل الاعتراف على فضل النفس.

ويظهر الاهتمام بالفكر العلمي العربي ليس فقط في التأليف والترجمة بل أيضا في التحقيق. فقد قام الأستاذ بتحقيق بعض الأجزاء الطبيعية من "المعنى في أبواب التوحيد والعدل" للقاضي عبد الجبار، الجزء الثامن "في الخلق"، والجزء التاسع "في التوحيد"^(٣).

ولما كانت الطبيعيات مقدمة للإلهيات في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة فقد قام الأستاذ بترجمة فصل الفلسفة والإلهيات من كتاب "تراث الإسلام" لألفرد جيوم^(٤). وأضاف الأستاذ عدة تعليقات تبلغ السبعين تبين أصالة الفلسفة الإسلامية

^١- الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ونضية السعادة في الفكر الفلسفي، وقد تم عرضها من قبل في تحليل دراسات الأستاذ الخليفة.

(١) جورج سارتون: أفلاطون والأكاديمية من كتب تاريخ العلم، الجزء الثالث، بالعرب واللم من ١٨٧ - ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق من ١٣ - ١٠٧.

(٣) القاضي عبد الجبار : المعنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن في الخلق، الجزء التاسع في التوحيد، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة (د.ت).

(٤) ألفرد جيوم : الفلسفة والإلهيات من كتاب تراث الإسلام من ٢٢٣ - ٣٢٣ لجنة الجامعيين لنشر العلم. الجزء الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦. ويحتوي الكتاب على مقدمة ألفرد جيوم وعربها خطاب عطية من ل - ث. أسبقيا وأبرتغال ل ج . ب ترند ترجمة حسين مؤنس

وأنها ليست مجرد نقل لتراث الأقدمين خاصة اليونان. ويضيف معلومات بالنسبة للتراث الغربي عن توما الاكويني، ويكمل المراجع، ويضيف نصوصاً قديمة، وتصحيح معلومات المؤلف وأحكامه بعد الاتصال به لمعرفة مصداقه وعناوينها، وإضافة نصوص وشهادات من مراجع عربية أخرى علمية قديمة، والاستشهاد بمستشرقين آخرين مثل كارادى فو، ونقل الألفاظ إلى أصلها العربى، وكذلك نقل النصوص إلى أصولها العربية، وشرح المصطلحات الفلسفية. فالترجمة على هذا النحو إعادة تأليف، وإنتاج جديد للنص^(١). ويشير الأستاذ إلى بحث له بعنوان "الاسلام بحث مقارن" يسير في نفس الروح، العلم والالتزام^(٢).

وتقوم الدراسة على بيان أهمية الفكر العلمى وحاجتنا اليه والدفاع عن الشخصية العلمية للعربية ضد المستشرقين وأحكامهم المسبقة على العقلية العربية والفكر الإسلامى، وبيان تميز العلم العربى عن العلمين اليونانى والشرقى. قام العلم على البرهان، واعتمد على المنهج التجريبي، وكون مع الفلسفة منظومة واحدة. فالعلم كل نسق عقلى برهاني، لا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

وكان من الطبيعى أن يأخذ الأستاذ هذا الطريق فى مرحلة المد الوطنى فى الأربعينيات، والاعتزاز بالتراث الإسلامى كوعاء أساسى للعزة الوطنية. ظهرت عدة كتابات فى هذا الوقت فى مصر والشام حول تاريخ العلم عند العرب فى عصر الإسلام الذهبى تبين كيف نقل المسلمون والعرب القماء العلم من اليونانية إلى العربية مباشرة أو عن طريق اللاتينية، ثم طوره وأكملوه، فازدهر التراث العلمى العربى. وقد أكملته أوروبا بعد ذلك فى عصر الترجمة للثانى من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية قبيل عصر النهضة خاصة فى أسبانيا وصقلية. وهناك خصائص للتفكير العلمى عند العرب قد تتميز عن خصائص التفكير العلمى فى الغرب، خاصة فيما يتعلق بحكم القيمة الذى لم ينفصل عن حكم الواقع فى الفكر العلمى العربى، وانفصالها عن الواقع فى الفكر الغربى يدعو الموضوعية والحياد، مما سبب الأزمات المتتالية فى تاريخ العلم الغربى^(٣).

والحقيقة لقد كثرت الدراسات من هذا النوع منذ فجر النهضة العربى حتى اليوم، يكرر بعضها بعضاً. وأن الأوان للانتقال من الاعتزاز بالعلم القديم إلى

١- ص ٧٩ الحروب الصليبية إيرمنت باركر، ترجمة أحمد عيسى ص ٨١ - ١٤٧ الأدب ل أ. د. جب
ترجمة عبد اللطيف حمزة ص ١٤٩ - ٢٢١.

(١) وقد قام محمد عبد الهادى أبو ريدة بذلك أيضاً فى ترجمته لكتاب دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام.

(٢) الإسلام، بحث مقارن ١٩٤٥.

(٣) توفيق الطويل : لقطات علمية من تاريخ الطب العربى، عالم الفكر، خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين، عالم الفكر، أكتوبر، ديسمبر ١٩٧٤.

تأسيس العلم الجديد كما يفعل العلماء وليس كما يفعل المؤرخون، وأن يتحول تاريخ العلم الوصفى إلى تأسيس للعلم النظرى. وتحليل اللحظة القديمة التى تأسس فيها العلم القديم يمكن معرفة أسباب تقدم العلم من داخل العلم، وتأسيس العلم فى اللحظة الراهنة بدلا من الاكتفاء بنقل العلم من الغرب والاعتزاز بالعلم من القدماء.

وقد أدخل الأستاذ موضوع الإصلاح الدينى كجزء من تاريخ الفكر العلمى فى "العرب والعلم" فى الفكر الإسلامى الحديث فى العالم العربى^(١). وقد يكون لاستبدال لفظ العربى بالإسلام له ما يبرره فقط فى تاريخ الفكر الإسلامى منذ نشأة حركة القوميين العرب فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن. ولا يوجد أستاذ فى هذا الجيل أو فى الجيل الماضى إلا وتعرض للفكر الدينى الإصلاحى فى المائتى سنة الأخيرة منذ الأفغنى فى القرن الماضى حتى الجماعات الإسلامية فى هذا القرن^(٢). يرصد المسار، ويتتبع الأجيال، ويعتبر نفسه مسؤولا أدبيا عنه دون أن يحاول تطويره ونقله من جيل إلى جيل، ينقده ويكملة أو يغيره. يكتفى بالرصد التاريخى والوقوف فى بعض الخطابة والانتشائية والعرض الخارجى.

أما جيلنا فإنه يرصد كبوة الإصلاح وظواهر الردة فيه. وتعنى الكبوة أن النهايات غير البدايات، وأن الفكر الإصلاحى بالرغم من بداياته الجزئية والجزئية بدا يتراجع شيئا فشيئا عن منطلقته الأولى نظرا للأحداث التى مرت على كل الأجيال، فشل الثورة العربية فى ١٨٨٢ ولتى أدت إلى تراجع محمد عبده إلى النصف، وقيام الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ ولتى استولى فيها العلمانيون على الحكم قاضين على الخلافة مما أدى إلى تراجع رشيد رضا إلى النصف مرة أخرى، ثم الصراع بين الإخوان والثورة فى ١٩٥٤ مما أدى إلى دخول الإخوان السجون والتعذيب، وظهور الجماعات الإسلامية الحالية من غياهب السجون وأهوال التعذيب. فشتان ما بين النهايات والبدايات. كما يرصد جيلنا ظاهرة الردة، إنقلاب بعض المفكرين الإصلاحيين رأسا على عقب من الضد إلى الضد، والانتقال من العلمية أو الليبرالية إلى السلفية، فتحول اسماعيل مظهر من "أصل الأنواع" وفلسفة النشوء والارتقاء إلى "الإسلام لبدأ". وتحول خالد محمد خالد من "من هنا

(١) الفكر الدينى الإسلامى الحديث فى العالم العربى، العرب والعلم ص ١٠٩ - ١٨٥.

(٢) يحيل الأستاذ إلى عثمان أمين "رودا للوعى الانشائي"، محمود قاسم "عبد الحميد بن باديس" وبمهد بالدعوة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية، ولادعوة السنوسية فى الصحراء الغربية، ويحيل إلى عبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا، ويذكر بعض تيارات الفكر الإسلامى فى القرن العشرين وظروفها مثل تطوير الأثر، وسقوط الخلافة الإسلامية وصدها ومدى تأثيره فى العالم العربى.

نبدأ، "الله أو الطوفان"، "الحرية أبدا" إلى "صحابة حول الرسول"، "الدين والدولة"^(١). يطور جيلنا الإصلاح النمسي إلى إصلاح جذري حتى نأمن من الكبوة والردة. ويعنى الإصلاح الجذري التحول من الأشعرية إلى الاعتزال على نحو كلى وليس إلى المنتصف كما فعل محمد عبده، أشعري فى للتوحيد، معتزلى فى العدل، ثم التحول من الاعتزال إلى الثورة، فلا يكفى العقل إن لم يؤد إلى ثورة.

٨- من الاضطهاد الدينى والصراع بين الدين والفلسفة إلى النضال من أجل حرية الفكر ووحدة المعرفة

ودخل الأستاذ فى معارك حديثة تنور حول حرية الفكر التى دافع عنها جيله بطريقة ضرب النماذج والأمثال من للتاريخ. فحول التاريخ إلى قصة كما هو الحال فى قصص الأنبياء، وأعلن عن موقفه دفاعا عن حرية الفكر عن طريق دراسة الماضى، والمقصود هو دراسة الحاضر. كانت إحدى وسائل هذا الجيل الدفاع عن مطالب العصر عن طريق حكايتها فى الماضى. ففى جيل طه حسين ومعركة الشعر الجاهلى بدأ الصراع بين الفكر الحر والتسلط الدينى، بين النظر العقلية والتقاليد القديمة، بين البحث العلمى والأفكار الشائعة. ولما كان صاحب المثالية المعدلة رقيق الطباع، سمح الخلق، وديع الأخلاق فإنه دخل فى المعركة عن طريق قصص الأنبياء ليروى قصة الصراع بين الدين والفلسفة. فالدين هو الذى يبدأ بالحرب ضد الفلسفة، دفاعا عن السلطة ضد حرية النقد. كما يروى قصة الاضطهاد الدينى للمفكرين الأحرار دفاعا عن الفكر الحر فى جيله ضد اضطهاد الدين له^(٢). وربما خرج أيضا من ظروف مصر فى الأربعينيات وممارسة العنف من الجماعات السياسية دينية وعلمانية، مرة باسم الدين ومرة باسم الوطن.

وقد أعيد إصدار الكتاب بعد أربعة وأربعين عاما، ووصف صاحبه بأنه من المشيخة الأولى لمصطفى عبد الرازق من أجل إثبات الاتفاق بين الدين والفلسفة والعلم أى بين الوحي والعقل والواقع. وتعتمد المقدمة على الكتاب الثانى "قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، وعلى "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة" بالرغم من اختلاف الموضوع فى الكتاب الأخير عن الكتابين السابقين وإن اشترك معهما فى أسلوب القص لتوظيف الماضى من أجل الحاضر^(٣). وبالرغم من أن المادة من تاريخ الغرب المسيحى وتجارب الاضطهاد فيه، إلا أن المادة الإسلامية متناثرة فيه،

(١) حسن حنفى : كبوة الإصلاح فى دراسات فلسفية، الأجل المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ١٧٧-١٩٠.

(٢) قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام، دار الفكر العربى ١٩٩٧ طبعة جديدة، للزهراء للاعلام العربى ١٩٩١.

(٣) قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩.

بين الظهور والاحتجاب، اعتماداً على شواهد التاريخ فى الاضطهاد، وعلى النصوص الدينية فى التسامح. وما أكثرها لو استخلصناها إنثناء وإخراجاً من سياقها مثل «لا اكراه فى الدين»، «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»، «است عليهم بمسيطر». بالإضافة إلى بعض حوادث التاريخ المعروفة مثل اضطهاد ابن حنبل بسبب خلق القرآن دون ذكر لاضطهاد المعتزلة والخوارج والشيعة والصوفية وفقهاء الأمة، فالإنثناء فى التاريخ مثل الإنثناء فى النصوص. ويستشهد بالمعارك المعاصرة حول نظرية التطور التى هزت الدنيا والتى تقوم على مركزية الانسان والتطور. وهى نظرية إسلامية بالرغم من إنتقادات بعض المعاصرين لها، وانتقاصهم من العلم التجريبي، واعتباره خطراً يهدد العقيدة الدينية. فيهاجمونه وهو أساس العلم والتقدم فى تاريخنا القديم، وكما أثبت فى " العرب والعلم "، ومما يكشف عن وحدة مشروع الأستاذ وتكامل أجزائه فى منظور واحد. وتنتهى المقدمة الجديدة إلى تلخيص الموضوع وهو نشأة الصراع بوجود عقل جرئ ورجال دين متسلطين^(١).

وتبين مقدمة الطبعة الثانية لرباط الإيمان فى التاريخ بالتعصب والاستبداد والدين منها برئ. فالإيمان يقوم أيضاً على التسامح والعدل. فإذا ما أصبح المؤمن صاحب نفوذ غالى وتسلط. ويرصد شهداء الفكر فى المسيحية الغربية والشرقية وفى الاسلام، وظمأ الانسان إلى إهراق الدم واستعلاء الجانب الحيوانى فى محاكم التفتيش. وإن الدفاع عن الحق لا يتطلب الاضطهاد أو العنوان على حرية الضمير بل يتطلب الحجة والدليل والبرهان والافتناع^(٢). ولا ينكر الأستاذ شهداء اليهودية، ويذكر شهداء البهائية أسوة بالمراجع الغربية دون مراجعة. ويثبت حق رجال الدين فى دفع الكفر. وبالتالي يعطى سلطة لهم تحطيم يمارسون الاضطهاد ضد مخالفيهم فى رأى. ويتحدث عن طابع بشرية تحب سفك الدماء. ويجعل الثورات نموية بالضرورة مساوية فى ذلك بين الحكم الظالم والشعب المظلوم. ويقع فى بعض الخطابية والإنشائية. ويقرب من للتطهر عندما يجعل الدين بريئاً من كل مظاهر الاضطهاد وكأن الدين له وجود خارج المجتمع^(٣). ويستشهد ببعض الكتابات الاصلاحية المعاصرة^(٤).

(١) قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والاسلام ص ١٤.

(٢) المصدر السابق . ص ٢٣ - ٤٣.

(٣) "هذا الكتاب يحكى فى نطائه سيرة فكرة آتمة نزلت بها قلوب تظلى حقدا وتضطرم تعصبا فتوغل فى ارتكاب الآثم وتحمل الدين وزر ما تريق من دماء بريئة وما تحتاج من مبادئ إنسانية كريمة وعلى كره منها مضت موائب الحرية فى طريقها كدماً لا تتوقف ولا تتعثر إلا لتستنفد سيرها فى نشاط وحدوه الأمل الياسم وتؤكد الخطة بالظفر للمين"، للمصدر السابق ص ٢٢ - ٢٤.

(٤) وذلك مثل "رسالة التوحيد" و "الاسلام والنصرانية بين العلم والمنية" لمحمد عبده، و"حياة محمد"، و"الفاروق عمر" لمحمد حسين هيكل.

وتبدأ القصة باضطهاد المسيحية وأسبابه، واضطهاد نيرون وما بعده، ودفاع المسيحيين عن دينهم، وبغضهم للحضارة الرومانية، ثم اضطهادهم في عهد دقلديانوس، وبدأ نفوذ الكنيسة في روما. ثم تحول الاضطهاد من روما للمسيحيين إلى اضطهاد المسيحيين لخصومهم من باقي مثل اضطهاد قسطنطين لباقي الفرق المسيحية التي شقت عصا الطاعة على مركزية روما العقائدية والسياسية، واضطهاد ثيودوسيوس لخصومه الدينيين، وبداية الأعداء، وموافقة أوغسطين على ذلك، ثم مذبحة الألبيجيين المتطهرين^(١). والحقيقة أن الأستاذ يعتمد على المراجع الغربية المباشرة في الموضوع، وينقل عنها، ويشير إليها. ويعترف بذلك بالإضافة إلى بعض المراجع الثانوية العربية في الموضوع^(٢). ويضيف بعض المقارنات مع التاريخ الإسلامي في الهامش مثل مقارنة نيرون بالدولة الفاطمية والحكم بأمر الله مؤرخا له بالتاريخ الميلادي (١٠٢١م)، نقلا عن الكتب الأوربية قبل أن يعقد باب ختامي عن الاضطهاد في الإسلام^(٣). ومع ذلك تبدو المادة غريبة على الثقافة المصرية، وفي معرض النقل عن الكتب الغربية الوصفية ينسى الأستاذ أحيانا للموضوع وهو حرية الفكر ويقع في تبرير حوادث التاريخ. فبدلا من الدفاع عن المسيحيين ضد اضطهاد الدولة الرومانية لهم يدافع عن سياسة الدولة عن غير قصد، ويبرر اضطهادها للمسيحيين، ويساوى بين اضطهاد الدولة الرومانية وبين اضطهاد الكنيسة بعد انتصار المسيحية للفرق المسيحية المخالفة واتهامها بالزندقة والاحاد. واضطهاد الميحي للمسيحي أشنع من اضطهاد الروماني للمسيحي^(٤). ويسمى الاضطهاد اليهودي عبر التاريخ الاضطهاد الإسرائيلي مثل مذبحة كتشان، ومجزرة كهنة بعل، وإراقة موسى دم عبدة الوثان. ولا ينكر الاضطهاد اليهودي لليهود الأحرار أنفسهم مثلا إسمينوزا، ولا أسباب اضطهاد الآخرين لليهود مثل عزلتهم ومصالحتهم الخاصة للمخالفة لمصلحة الأوطان التي يعيشون بها. كما يعتمد على منهج النص الذي يؤيد الاضطهاد أو للتسامح بالرغم من عيوبه مثل الانتقائية، وأن النص لا يخلق ظاهرة إجتماعية بل يساعد على فهمها وتفسيرها. أما التعقيب

(١) المصدر السابق ص ٤٧ - ٧٨.

(٢) وذلك مثل كتاب J.B. Bury : A history of Freedom of Thought ويقول الأستاذ "وكد استقينا منه كثيرا من معلوماتنا عن الاضطهاد الذي نزل بالمسيحية في قرونها الأولى، قصة الاضطهاد ص ٤٧ (هامش) والمراجع الثانوية مثل "تاريخ الفلسفة اليونانية"، "تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط" ليوميف كرم، المصدر السابق ص ٥٢.

(٣) فقد طارد النصارى من اليهود والنصارى وتولاهم بالقتل أو للتعذيب وهدم كنائسهم وألغى أعيادهم وحقر من شأنهم أمام المسلمين وأوقع بهم حتى فر الكثيرون وهو لا يمثل سياسة مصر الفاطمية المتسامحة مع الذميين. فقد اضطهد الحكام المسلمين بولاه نفسه، وسب الصحابة. ثم عاد في أواخر أيامه إلى إتصاف الذميين"، المصدر السابق ص ٤٨ - ٤٩ (هامش).

(٤) المصدر السابق ص ٥٥.

على المادة المنقولة فإنه لا يعطى جديدا بل أقرب إلى إعادة التلخيص لها، والانتقال من فصل إلى فصل آخر^(١). وطبقا للنظرة المتطهرة فإن الأستاذ لا يجعل الاضطهاد مرتبطا بجوهر الدين بل بالمجتمع والسلطة السياسية فيه. فاضطهاد المسيحيين من الرومان أولا، ثم من الكنيسة ثانيا مع أن الدين للخلاص لا وجود له، ولا يوجد إلا الدين في تصور للعالم، ينشأ عن بناء إجتماعي، وسلطة سياسية، ومرحلة تاريخية.

واستمر الاضطهاد في العالم الكاثوليكي في العصر الوسيط من خلال محاكم التفتيش في أسبانيا لاضطهاد المسلمين واليهود وطردهم من أسبانيا ثم لاضطهاد المفكرين الأحرار أو العقلانيين والعلماء المتأثرين بالمسلمين من المسيحيين مما أثار الألم والهلع في النفوس. وبدأ اضطهاد البروتستانت الذين رفضوا طاعة الكنيسة. ونشأت الحروب الدينية بين اللطافتين الكاثوليك والبروتستانت، بين البابوية والاصلاح التي أثارها فيليب الثاني. وقعت مذبة سانت بارتلميو في فرنسا^(٢). وحدثت نفس الشيء في إنجلترا عندما تأمر الكاثوليك على نصف البرلمان واضطهادهم في حرب الثلاثين عاما. لقد قام الاصلاح الديني دفاعا عن العقل والحرية والوطن. ولكن البروتستانت أنفسهم سرعان ما وقعوا أيضا فريسة الاضطهاد لخصومهم. وحرق سرفيتوس الأسباني لنقده عقيدة التثليث. والحقيقة أن هذا الجزء يعتمد على كتاب "قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، ويكرر نفس المادة. كما يعتمد على عدة كتب أخرى ثانوية^(٣). والغاية باستمرار ثبوتة الدين في ذاته من الاضطهاد في رؤية متطهرة للدين وكأن له وجود خارج المجتمع. ولكن يظل الهدف البعيد هو العصر الحاضر في مصر^(٤).

وبعد عرض الاضطهاد الديني في الجزء الأول اضطهاد المسيحية والاضطهاد في المسيحية ومحكمة التفتيش في العالم الكاثوليكي، واضطهاد البروتستانت ثم الاضطهاد عند البروتستانت يبدأ في عرض التسامح الديني في الجزء الثاني ابتداء من فجر التسامح الديني حتى الاضطهاد في الإسلام الذي يوضع في باب التسامح وكان الاضطهاد طارئ عليه.

ولقد بدأ فجر التسامح الديني منذ الاصلاح الديني وتأييده لحرية الدينية، وذلك بفضل الغنوصية خاصة، والفصل بين السلطتين عند مفكرى طقس العماد.

(١) للمصدر السابق ٥٦ - ٥٧ من ٧٨ من ١١٢ - ١١٣ من ١٤٣.

(٢) للمصدر السابق ص ٧٩ - ٩٠ من ٩١ - ١٠٤ من ١٠٥ - ١١٣.

(٣) وذلك مثل كتاب معالم تاريخ أوربا في العصر الحديث أرغفت حصونة ، المصدر السابق ص ٩٤.

(٤) أن من يرتكب في أيامنا الحاضرة جريمة يعاقب عليها القانون ينال جزاء ما قدمت يده، وينجو من العقاب كل من تربطهم به صلات رحم وقربى، المصدر السابق ص ٦٥.

كما بدأ التسامح في إنجلترا خاصة عند لوك في القرن التاسع عشر، وفي فرنسا بظهور فلاسفة التنوير، وحملة فولتير على التعصب الديني ودفاعه عن سيرفيه، وكذلك دفاع روسو عن حرية الاعتقاد. ثم انتصر التسامح الديني في ألمانيا باستثناء اضطهاد اليهود نظرا لعزلتهم وتكوينهم جماعات مغلقة وخاصة داخل الدولة القومية.

ثم يعرض الأستاذ أخيرا الاضطهاد في الإسلام وبواعثه ومعنى الزندقة وفشوها في العصر العباسي، واضطهاد المهدي والهادي للزنادقة واستئصال القرامطة، ومنحة للشيعنة، وبعض آثار الجمود في العصر الحديث، وشكوى الإمام محمد عبده منها. ويلجأ إلى النصوص لبيان سماتها وممارساتها أيام الفاروق وحب الاستشهاد والقتال المباح في الإسلام^(١). وللحقيقة أن الانتقال من الظواهر الاجتماعية والميسية مثل الاضطهاد إلى النصوص المتسامحة لا يفسر هذه الظواهر. ويظل السؤال قائما: إذا كانت النصوص تدعو إلى التسامح فمِمَّ نشأ الاضطهاد الذي يعتمد على شرعية النصوص أيضا؟ ومن هنا تأتي أهمية جدل النص والواقع، والصلة بين السلطتين الدينية والسياسية. وهنا ينشأ الخلط بين لفظي الإسلام في الاضطهاد في الإسلام وبين المسلمين في ظاهرة " الاضطهاد بين المسلمين"، والانتقال من للنص إلى الواقع ومن الواقع إلى النص بلا إحكام أو منطق، وكأن الغاية إدانة التاريخ وتبرئة النص، تخطئة المسلمين وتبرئة الإسلام، وكأن هناك إسلاما بلا مسلمين في المجتمع والتاريخ^(٢). كما أن وصف ظاهرة إجتماعية سياسية معارضة بالزندقة هو أخذ صف الدولة ضد خصومها السياسيين وعدم كشف ستار الدين كدأ للسيطرة أو للمعارضة السياسية عند الفريقين. وليست

(١) المصدر السابق ص ١٤٥ - ١٦٤.

(٢) ويبدو ذلك في التحقيب بقوله "ومكنا مكن الإسلام لمبدأ التسامح، وأثر حرية الضمير، والاعتقاد بما لا يدع مجالاً للشك. فحرم الإكراه على إعتناق الدين في وقت كان يقوى فيه على فرض عقيدته بحد السيف، وقمع من الدّينين بدفع الجزية وكفل لهم حرية العبادة لم يبيع للقتال إلا حرصا على كفاية العبيدة والرأى دفعا للمعتدى حتى لا يقنّ امرؤ عن دينه، ولا يضار أحد بسبب عقيدته . وفي مسيل هذا وجهه لحل للقتال. وكان الاستشهاد في مسيل لله موضع للتشابه والتفكير. وأما ما عرف في بعض مراحل الإسلام من وجود الاضطهاد مع كلته وخفة تبعاته فإن مرجعه كما قلنا إلى أسباب سياسية ودوافع شخصية أو بواعث عقلية وهي أسباب لا يحمل الدين وزرها في كثير ولا قليل، وقاتل الله الذين اتخذوا الإسلام وغيره من الديانات شعارا يخفي وراءه نزاعهم الشريرة ويرتكبون باسمه من الآثام ما نزلت الأليان لتفجع الناس عن ارتكابه، وتصرفهم إلى أسى مبادئ الخير والحق والجمال. ولا عبرة بعد هذا بما يحتمل أن يقال من أن نصوص العقائد إن برئت من دم الجريمة الآثمة حملت آثارها البيوكولوجية في نفوس المؤمنين بها وزراتهما عدلا وإتصافا أو كان لها في تبعه الاضطهاد نصيب على أقل تقدير. إن في هذا تجنبا صارخا واضحا لبطلان لأنه يكاد يلنى الفروق التي تفصل بين اللبراة والجرم"، المصدر السابق ص ١٦٤.

الزندقة فقط في الصوفية أو الفرق الإسلامية بل كانت، إتهاما أيضا لكل أحرار الفكر والأدباء والعلماء. ويحيل الأستاذ إلى مشروع للحركة الإصلاحية في العصر الحديث وإلى وحدة اهتماماته كلها من خلال مؤلفاته في مشروع فكري واحد هو جزء من المشروع الاصلاحي الحديث^(١).

وينتهي الأستاذ باقتراح للقضاء على الاضطهاد الديني في كلمة أخيرة عن طريق إقرار مبدأ التسامح، وأهمية المبدأ في المذهب العقلي عبر التاريخ لتقويض الاضطهاد. وهو مبدأ إسلامي أقرته المدنية الأوروبية الحديثة. والحقيقة أن تغيير الواقع والتاريخ بناء على إعلان المبادئ واقتراح المذهب والحدود تظهر ومجرد إيراد لزمة. لا يتغير الاضطهاد إلا بتغيير الأسباب التي تؤدي إليه، تواطؤ السلطين الدينية والسياسية ضد المعارضة الفكرية والسياسية، وإقرار حرية التفكير والتعبير، وكفالة حق الاعتراض والاختلاف للجميع. والافراح بمبادئ العقل والتسامح في أية حضارة لا يكفي لتغيير واقع الاضطهاد. وهو ما يحدث في المجتمعات الغربية والمشرقية على حد سواء التي يمارس فيها الاضطهاد بالرغم من إقرارها بمبدأ التسامح والخلاف في العصور الغربية الحديثة ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة^(٢). فالمواقف المثالية وحدها لا تغير في الواقع شيئا.

أما "قصة النزاع بين الدين والفلسفة" فقد كتب إثر مناقشة بين الأستاذة في كلية الآداب بجامعة الإسكندرية بعد محاضرة عامة في الموضوع أثار جدلا ثم نقاشا ثم كتابات. كان العنوان أولا "قصة النزاع"، ثم أصبح في الطبعة التالية "قصة الصراع"، يبدو لأن النزاع جوهرى في حين أن الصراع طارئ^(٣). كما أن الصراع لا يمكن إنكاره في الواقع، إنما أن تكون بواعثه متفقة مع الأخلاق والعقل. فالصراع منه الحياة. والكتليان "قصة الاضطهاد". و"قصة الصراع" متداخلان. بل

(١) يحيل الأستاذ إلى محمد عبده والسويسي من زعماء الحركة الإصلاحية، ويشير إلى "فجر الإسلام" لأحمد أمين و"من تاريخ الاحاد في الإسلام" لعبد الرحمن بدوي، و"حياة محمد" و"افاروق" لمحمد حسين هيكل و"تفسير المنار" لرشيد رضا، ويشير إلى وقعة تجريد على عبد الرزاق لقب العالمية بسبب كتابه "الإسلام وأصول الحكم" وردها إليه بعد اثنين وعشرين عاما والطوف عنه كما يحيل الأستاذ إلى "شعراني إمام التصوف في مصر إبان الحكم العثماني"، و"قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، المصدر السابق ص ١٤٦-١٦٠.

(٢) يحيل الأستاذ إلى موقف محمد حسين هيكل في الأمم المتحدة في ١٩٤٦ لوضع نهاية الاضطهاد في أوروبا الوسطى. وتسمو طه حسين ذلك ليشمل الهند وباكستان وأفريقيا الشمالية.

(٣) "وبعد فليس في طبيعة للصراع نفسه مآثير الضيق، إذ ليست الحياة في كل صورها إلا ألوانا من النضال، يبدو مسافرا حينا ومحجبا حينا ... إن ما يثير الضيق أن تكون بواعث الصراع أو أهدافه- بحيث لا تجرى مع سنن العدل، أو لا تتماشى مع منطق العقل. أو لا تساهل مقتضيات الطبيعة، قصة الصراع بين الدين والفلسفة ص ٤.

إنهما موضوع واحد. المادة واحدة، والفصول متداخلة، وأحيانا بنصها ربما لأهمية الموضوع، والتتويج عليه. ويقوم باستعراض تاريخي للموضوع منذ اليونان والرومان مارا بالعصور الوسطى المسيحية والإسلامية حتى العصور الحديثة واضعاً الذات الإسلامي كالعادة في العصور الوسطى مع أن له تحفيبه الخاص بتاريخ الهجرى. والسبب في ذلك الاعتماد على المراجع الغربية التى تضع التراث الإسلامى ضمن العصور الوسطى. والتلخيص والتعقيب لا يضيفان من جديد على المادة المنقولة. ويظل التاريخ هو المسؤول عن النزاع، إنما النصوص نفسها فبريشة، نصوص التوراة أو الإنجيل أو القرآن، وكأنها توجد بذاتها خارج المجتمع والتاريخ^(١).

ويضم للكتاب عشرة فصول: الأول مقدمة عامة عن حيوانية الإنسان، وأنه أيضا تنطبق عليه قوانين الصراع فى الحياة. وهو مركز الكون، يجمع بين الإيمان والعلم، الإيمان لذاته والعلم لإدراك العالم الذى يعيش فيه. والثانى حرية النظر العقلى والقوى المناهضة لها. ينقد من يعتبر العلم للتجريبى خطرا على الدين، ويحيل إلى "العرب والعلم" مما يبين وحدة مشروع الأستاذ الفكرى^(٢). المعرفة واحدة، العلم والفلسفة والدين. وتقوم على النظر العقلى، والحرية الفكرية، ويكون العداء بين اللاهوت والعقل والعلم وليس بين الدين والعقل والعلم. فالسبب رجال الدين، حاملو السلطة الدينية، وجعلهم العقائد خارج العقل، منطقة حراما لا يجوز الاقتراب منها، أو المتعصبون فى الاسلام مثل الغزالي وابن الصلاح والأتراك^(٣). والثالث العقل والإيمان فى فلسفة اليونان والرومان حيث سادت حرية النظر العقلى أكثر مما ساد الاضطهاد باستثناء موت سقراط نتيجة تزمّت رجال الدين ومطاردة المفكرين الأحرار. ويحيل الأستاذ إلى مناقشات محمد عبده وفرح أنطون، ويستشهد بتسامح الخلفاء الراشدين مما يدل على أن الغاية هو مجتمعنا والدفاع عن حرية الفكر فيه. والرابع موقف الاكليروس من شريعة العقل فى العصور الوسطى وبداية الصراع عندما سيطرت الكنيسة على العقل، واحتكرت حرية الفكر، ونصرة فريق علي فريق، وتيار فلسفى على آخر. والخامس موقف الاسلام والفقهاء من التفتير الفلسفى والتركيز على عداء الغزالي للفكر الفلسفى ومحنة ابن رشد ومنشور الخليفة بتحريم الاشتغال بالفلسفة وكذلك فتاوى ابن الصلاح فى هذا الصدد، وعداء ابن تيمية وابن القيم، والهجوم على الصوفية الغلاة، ومصرع الحلاج، ومحنة الامام

(١) المصدر السابق ص ٨، ويتصدر الكتاب آية: «فأما يزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع للناس فيمكث فى الأرض».

(٢) هو محمد للبهى، للمصدر السابق ص ١٦.

(٣) للمصدر السابق ص ٢٦.

أحمد ابن حنبل، ومقتل السهروردي، واعتبار كل ذلك بسبب رجال الدين وليس طبيعة الدين الذي يحث على للنظر العقلي مما يبدو الأستاذ فيه مدافعا لا محللا^(١).

ثم ينتقل الأستاذ إلى العصور الحديثة ويبين في الفصل السادس النزاع بين اللاهوت والفكر الجديد في عصر النهضة. فقد حمل عصر النهضة لواء حرية النظر العقلي ضد العصور الوسطى. كما قاوم رجال الدين روح العلم الجديد في عصر النهضة، وعملوا قائمة بأسماء الكتب المحرمة. ويتناول السابع نمو النزعة العقلية في العالم الكاثوليكي في القرنين السابع عشر، وامتداد سلطان العقل من ديكرت بالرغم من صداقته لرجال الدين، واستعمال العقل لتأييد سلطة الدين، ثم نقد بايل المسيحية في قاموسه الفلسفي، واستئناف فولتير النقد الساخر ضد المسيحية ورجالها. وكذلك فعل روسو مما أدى إلى اضطهاده من رجال الدين. كما قاوم فلاسفة "الموسوعة الفلسفية" الكهنوت وسلطة رجال الدين^(٢).

وفي الفصل الثامن يبدو النزاع في إنجلترا البروتستانتية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد قاوم بيبكون السلطة. ودافع هوز ولوك عن حرية الاعتقاد بالرغم من اضطهاد نيوتن. كما دافع المذهب الطبيعي الإلهي عن الدين الطبيعي ضد رجال الدين الذين استأثروا بالدين المنزل. وحاولوا تأسيس الدين الحر العقلي الأخلاقي دون خوارق، ومعجزات، وشعائر، وطقوس، وكتب، ونصوص. كما نقد شافيتسبري النصوص الدينية، ونقد هيوم المعجزات، وحمل جيبون على المسيحية بالرغم من دفاع المحافظين عنها. واستمر النزاع بين اللاهوت والعلم في القرن الماضي في الفصل التاسع وانتصار العلم على اللاهوت في خلق الكون كما عرضتها نظرية التطور عند دالاس ودارون^(٣). ويضم الفصل العاشر الكلمة الأخيرة تلخيصا وتعقيبا مكررا بواحد الصراع بين العقل والإيمان، بين الفكر الحر والكهنوت، مما أدى إلى نشأة ظواهر اضطهاد رجال الدين للمفكرين الأحرار طوال التاريخ^(٤). ولا يتجاوز التعقيب تلخيص الفصول من جديد وتكرارها بنظرة تاريخية تقوم على الرصد الجزئي الانتقائي لحالات الاضطهاد، ودون تحليل في العمق لأسبابه كظاهرة إجتماعية، وتداخل الديني والسياسي في قتل أولي، وفي ممارسة السلطة. ويبدو التراث الغربي هو الأساس، والتراث الإسلامي هو الفرع الملحق، سواء من حيث الموضوعات أو الأحكام دون خصوصية كل تراث، خاصة التراث الغربي الذي يعبر عن تباين أبعاده الثلاثة: الدين والفلسفة والعلم، الأول إلى

(١) المصدر السابق ص ٥٣ - ٨٧ ص ٨٨ - ١٤٤ ص ١١٥ - ١٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ١٥٩ - ١٨٥ ص ١٨٦ - ٢٢٢.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٣ - ٢٥١ ص ٢٥٢ - ٢٨٢.

(٤) المصدر السابق ص ٢٨٣ - ٢٩٨.

أعلى والثاني إلى الأمام والثالث إلى أسفل مع التضحية بوحدة المعرفة التي تتمثل في التراث الإسلامي. فقد نشأ الاضطهاد في الإسلام نتيجة لغلاة المتعصبين، والغزو التركي، وحملة الغزالي على العلوم العقلية، ومحنة ابن رشد، وسيادة الاتجاه السلفي منذ ابن تيمية وابن القيم، بالإضافة إلى العامل السياسي. وقد حاول الفكر العربي المعاصر الدفاع عن حرية الفكر من جنيد ولكنه مع النموذج الغربي، فصل السلطتين، الدينية والسياسية، وتعميم تجربة الغرب على باقي التجارب كما كشف عن ذلك حوار محمد عبده وفرح انطون في "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية".

والقرآن بحث على النظر للعقل، وحرية الفكر وطلب البرهان، والبحث عن الدليل. فالدين لا يعارض الفلسفة أو العلم نظرا للوحدة الأولى بين الوحي والعقل والطبيعة. تلك حدود جراءة الأستاذ دفاعا عن حرية الفكر ضد اللاهوت، والسلطة اللاهوتية وليس الدين. فالدين يقوم على النظر، والنظر أول الواجبات، وما لا يبرهان عليه يجب نفيه، وإيمان المقلد لا يجوز عن طريق عرض النزاع كقصة في التراث الغربي، وليس كموقف لمفكر عربي معاصر في مجتمع يقوم على وحدة السلطتين الدينية والسياسية، أسوة بما تم في جيله من استعمال الآخر للكشف عن عيوب الذات، وكما فعل عبد الرحمن بدوي في "الإنسانية الوجودية في الفكر العربي" وفي "من تاريخ الإلحاد في الإسلام".

٩- من قصة الكفاح بين روما وقراطجنة إلى الصراع بين الغرب والشرق والشمال والجنوب وتأسيس علم الاستغراب

وفي "قصة الكفاح بين روما وقراطجنة" تبدو روح الأستاذ الأولى، حبه للتاريخ وفهمه له على أنه أخلاق، عبرة وموعظة من الماضي إلى الحاضر. المادة توظيف التاريخ من أجل نهضة مصر الوطنية كما بدت فورة الاستقلال الوطني في الثلاثينيات والأربعينيات، وحاجة مصر إلى العزة القومية والبطولة والتضحية. ويصدر الكتاب في أكتوبر ١٩٣٦ نفس عام معاهدة عام ١٩٣٦ ومن خلال لجنة التأليف والترجمة والنشر التي كان الأستاذ عضوا بها . وهي للجنة التي كانت مهمتها نشر العلم والاعتماد على الجمعيات العلمية، ونشر الثقافة القومية والعالمية^(١). وقد كان الأستاذ يهدف إلى القيام بدراسة عن الغزالي ومذهبه . ربما

(١) قصة كفاح بين روما وقراطجنة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦. وتقدم له لجنة الجامعيين لنشر العلم لكتاب تراث الإسلام الجزء الأول من ي يقولها "هو مسيرة نضال عنيف ماث منذ نشأة الدنيا حتى يومنا الحاضر : فناء أمة كاملة وتلاشي إسمها من الوجود. وهو أول كتاب عرّفته اللغة العربية عن هذا الموضوع الطريف فيما تعلم. ويحوى ثلاث خرائط وأربعين صورة. ونقل أغلبها-

كان الهدف منها تحريك للتاريخ من جديد بعد أن لوقفه الغزالي في القرن الخامس للهجرى بإعطاء الحكام أيديولوجية القوة في "الاقتصاد في الاعتقاد"، وأعطاه الناس أيديولوجية الطاعة في "أحياء علوم الدين"، ونقد خصوم السلطة في الداخل والخارج، والعننية والسرية، في نفس الوقت الذي صدر فيه "مستقبل الثقافة في مصر" لطلح حسين ليدعو لتقافة للبحر الأبيض المتوسط، ويربط مصر بالحضارة الغربية، وفصلها عن حضارتها الشرقية والإسلامية تنفيذاً للبنود معاهدة ١٩٣٦. كان الأستاذ يدافع عن الشعوب وحققها في التاريخ^(١). ينقل الماضي إلى الحاضر، ويزوج بين الصورة والأسلوب. فجاء للكتاب متميزاً بخصال ثلاث : دقة في البحث، ونفوذ في النظر، وجمال في الأسلوب^(٢).

لم تكن الغاية التاريخ بل العبرة المستفادة منه بعد فترة من الزمان. وقد تتعدد العبرات للحادثة التاريخية الواحدة، يقرأها كل عصر طبقاً لحاجاته. فالتاريخ هنا كالتنصص الديني يعطى شرعية للحاضر، ومرة تجد فيها النفس ما تحتاج. لم تكن الغاية البحث التاريخي عن الحوادث واستقصائها بل البحث عن الروح المعنوية وهي الوطنية والفضائل والكفاح في حياة الشعوب. التاريخ هنا أقرب إلى ظاهريات التاريخ. التاريخ واقع بين قوسين، والروح المعنوية ماهية. التاريخ هنا وصف للماهيات مثل القصص القرآني الغنية منه العبرة أو الموعظة وليس التاريخ المنكر على أنحاء مختلفة عدة مرات في القصص طبقاً للمناسبة. ليست الغاية من التاريخ التعليل للحوادث ومعرفة أسباب وقوعها بل فهم وإدراك ماهياتها. فالحوادث ما هي إلى حوامل للمعاني^(٣). التاريخ تحقيق لماهيات وقيم أخلاقية. لم يكن الهدف

من أعظم متاحف الفن في أوروبا، وأروع كتب العلم الدقيقة . و قد جصمت الصور مواقف للزعماء والجماهير، ومثلت جشع الأمم، ومطامع الشعوب، وأبانت عن أبل المثل وأحط للنفوس. وكشفت عن مختلف للتيارات التي توجه الأمم في تضالها وكفاحها، وصوت مجلس الشيوخ كأروع مسرح لأعظم للمأسى وأموأ المهازل، ويصدر للكتب في ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٣٦ في أسلوب طريف وتحويل دقيق وطبع أنيق، من ي وهو أول كتاب صدر في سلسلة بعدما صدر "لشرق الإسلامى في العصر الحديث" تأليف حسين مؤنس، ثم كتاب "تنظيم القرية في غرب الدلتا" (الإنجليزية) لملى لمد عيسى. ثم "ابن المقفع" لعبد اللطيف حمزة.

(١) حسن حنفي : مستقبل للثقافة في مصر إلى أين ؟ الفكر العربي، بيروت ١٩٩٢. وأيضا: هموم الفكر والوطن، دار قباء للقاهرة ١٩٩٨ ج٢ ص ٢٥١-٢٧٠.

(٢) المصدر السابق ص ط.

(٣) مزال الناس يستلهمون للتاريخ، يستمدون من العبرة كلما ألجأهم ضرورة في حاضرهم إلى ذلك. فإن تجربة للعصور في حاضرها لا تنفى الناس إذا شالوا التنصص الحكمة الاجتماعية أو إستنبطت للقانون الإنسانى. وذلك أن حوادث السنين لا تتصل نتائجها بمتعاقباتها إلا بعد مضي القرون ولا تكتمل عبرتها إلى بعد توالي الأجيال، وليس في تكرار التمثل يعبر للزمان إعادة ولا نفي تحد النظرات إليها لإحاجة لها أو ابتذال. فإن الحادثة الواحدة قد تتطوى على ما حد له من عظمت، وقد يتناولها الناس في كل

كشفت حوادث روما وقرطاجنة لعلماء التاريخ بل إيجاد العبر والمواظظ للقارئ العربي، وإنكأ وعيه التاريخي، وفتح آفاق جديدة له. لذلك لم يكن المقصود مجرد إحصاء للمراجع والمصادر حشد أكبر عدد منها بل إستقصاء دلالة الحوادث التي يكفي لها مصادرها. فالغاية هو الوصف الكيفي وليس الإحصاء الكمي^(١). وقد أضيفت للكتاب مجموعة من الخرائط والصور تجعلها سهلة القراءة والفهم. فالصور تجسد مبرئ للمعنى، والخريطة تجسد لمواقع الحرب وجبهاتها. وكان الأستاذ في حبه الأول للتاريخ قد أدرك ميكرأ عيوب النزعة التلاريخية وحودها.

ولما كان التاريخ حاملا للعبر، كانت مجموعة القيم الإنسانية والمثل العليا، إذا غابت حضرت الرذائل، وإذا حضرت ظهرت الفضائل. وأخطر الرذائل حب المال وعدم نضج النساء، وحب للشر لذاته. فبريق الذهب يعمى الأبصار لأن بريق الذهب كثيرا ما يصف بحرمة الرحم إلى مرتبة للإنسيان، ويهوى بالنفوس إلى نرك الاتهام، ويهبط بقذاسة الأخلاق إلى مواطئ النعال. قاتل الله المال بسباب الطمع الذي لا تدره صلات رحم ولا يدفعه سلطان مبدأ^(٢). كان القواد يغرون الجنود بحب المال. ويصورون الذهب كأعلى مثل للحياة، وأبلى ما فيها من مطامع. فتخدعهم الغنائم والأسلاب، وتقتو عليهم فرصا لا تعرض في حياة الشعوب إلا لماما. تحرك الناس الرغبة في حب لمتلاكه وأن تخطت في سبيل ذلك ما تعارفوا عليه من مثل حسنى ومبادئ عليا واستجابة للعدالة. والمال مصلحة، والمصلحة مثل المال تتحكم في ملوك الأفراد والجماعات، وتحدد آجال المعاهدات، ويتحكم في علاقات الشعوب. أما للمرأة فشابها شأن النساء في جميع الشعوب التي ينقص

"عصر فوجد كل منهم فيها نلحية من المعنى مخالفا لما وجده سواء من معانيها"، مقدمة محمد فريد أبو حديد ص ١٠٠ تاريخ الحوادث الواردة في هذا الكتاب: تتلوه الكثير من كتب التاريخ إستعراض الحروب التي ثارت بين روما وقرطاجنة. ولكن هذا الكتاب يحكى سيرة لكفاح بين هذين البلدين. فهو لا يهتم بالحروب إلا من حيث دلالتها على الروح المعنوية في كلا الشعبين، ولهذ تعمدت الإيجاز في سرداها، وحاولت الخروج عن نطقها، وتصوير آفاق أخرى لعل القارئ العربي لم يألفها في كتب لتاريخ. على أن القارئ الذي لا يريد أن يفهم الجو المعنوى الذي كان يتفهمه هذان الشعبان قد لا يقع بقصة هذه الحوادث التي تتعاقب أمام ناظره وتتسلسل مردودة إلى علها وأصولها. وربما تشعر بالحاجة إلى معرفة الزمن الذي وقعت فيه هذه لحوادث ولهذا أثرت أن أنكرها في هذا الكتاب ليرجع إليه من اراد، المصدر السابق ص ٢٠.

(١) "وقد طلعت في موضوعي هذا على عشرات المؤلفات، ولكن أكثرها لم يفنى عن شيء أكثر من سرد الحوادث لتاريخية. فربيت ألا أنكر من المصادر إلا ما أعانني على تصوير الجو المعنوى الذي حاولت تهيئته في كتابي هذا. إذ ليس الغرض من ذكر المصادر في مثل هذا الموضوع هو إحصاء المؤلفات والمصنفات التي تناولته، وإلا كان الأمر هينا لا يستحق قراءتها كلها ما دامت سردا للحوادث التاريخية لا تتجاوز ص ٣٢٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٠ ص ١٢، ص ٢٢، ص ٥٣، ص ٦٨.

النضوج نهضتها^(١). وهو حكم عام على كل الشعوب خاص في بعض المواقف. أما حب الشر لذاته فإنه يستحوذ على بعض الأشرار، يبدؤون بحبه ثم يتعودون عليه ويبلغونه ويحترقونه ويمتعون به. ولا يطيقون لهم حياة بدونه^(٢).

أما الفضائل فالضمير أولها. إذ تصدر غصبة الضمير عن الشعور بسلطان العرف كما يذهب الكثير من العلماء^(٣). ثم يلجئ للخلق والعدالة بعد ذلك. فكثيرا من المواقف يرضاه الخلق وتبناه العدالة لأن العدالة تقوم على الحق وتمتد إلى المنطق. أما الخلق فيعتمد على التضحية، ويركن إلى الغيرية.

والعدالة فطرية في النفس^(٤). وعاطفة الزوجية أعز من عاطفة الأخوة. وتفي الزوجة لزوجها، وتحرص على لبر بوعدها ولوفاء بعهدها. ولوفاء بعهد الزوج مثل الوفاء بعهد الشعب. والاتحاد مع الزوج والتضحية في سبيله مثل الاتحاد مع لوطن والتضحية في سبيله^(٥). وكل ذلك من إحترام للنفس والتمسك بالكرامة^(٦).

(١) المصدر السابق ص ٢٠.

(٢) والمرأة إنما بمقت الشر إن عاش بعيدا عنها. ويهلع لارتكاب الخطيئة إذا لم يلقها. فإن أقام في جوما وتنس نسماتها لجها ومال إليها حتى لا يطبق فرقاها ولا يحتمل العيش من دونها. وقد يصبح بشر محترقا بفعل الشر لذاته ويتم بارتكاب للخطيئة ولا غاية له إلا التمتع بها وشباع شهوته فيها. والجندی الذي يمضي إلى القتال مضطربا جزعا ويلقى طمخته الأولى خلتا وجلا لا يلبث حتى يشتد به الظما إلى بقر البطون وإعراق الدماء، المصدر السابق ص ٨٨ فكيف يمضي هؤلاء الأشرار إلى بلانهم ليعيشوا في جو من الدعة والهدوء بعد أن مارسوا الحرب هذا الزمن الطويل، وتوقفت بينهم عرى الزمالة وروابط المحبة وألفت بينهم وحدة الأمل ونزعة السوء وفظافة القلب وحب الشر والاستهانة بالموت. إن الحياة النافعة لا تصلح لهم ولا ترقى مزاجهم ولا تشبع أطماعهم. فإذا لم يكن شيء ما يبرر للحرب فليكن حب القتال وحده كفيلا بأنسيالهم لاراقة الدماء وإزهاق النفوس ويقر البطون وفصل الرؤوس، المصدر السابق ص ٨٩.

(٣) المصدر السابق ص ٧٣ وكثيرا ما يسلم للحق في الإجماع عن التضحية، ويرضى المنطق بالتزام الأنانية. فإذا حرص زعيم لمة على حياته وضم بها على خلاص مواطن من موت محقق كان هنا يرضاه العدل، ويتبناه المنطق، لأن الأمة أحوج إلى زعمائها من طعام أبنائها. فأما الخلق فإنه يكبر من شأن الذين يخطون للعدل ويتجاوزون قواعد المنطق ليعيشوا في عالم التضحية المسرعة للغيرية بالصفة. وكلما أسرف الإنسان في التهاون بنفسه وضم الأكثرات بمصالحه مرضاة لملاحظة الغير من غير نظر إلى المنطق والعدل كان عدد أهل القلمنة للخلق أخلق بالأكبر ولحري بالأجلال، المصدر السابق ص ٧٧ - ٧٨.

(٤) المصدر السابق ص ١.

(٥) فإن عاطفة الزوجية أخرى بالاعتزاز، ولخلق بالرعاية من الاصلاص بالأخوة إن كان لابد من إظهار ولد على الآخر، المصدر السابق ص ١٠ فهي لا تملك العدول عن ردما لأنها كانت تكبر عهدها وتحترم وعدها وتعتبر نفسها مثل الشعب الأعلى الذي يتكدى وعلى هذه تسمى، المصدر السابق ص ١٥ - ١٦.

(٦) أنرى ما تقضى إليه جهود الجبابة عند من يعوزه إحترام للنفس وينقصه إكبار الكرامة، ولتكتشف لنا نواويس البقاء في تنازعته، وتبدى أمامنا قوانين الجهاد في إتسارته وإخفائه، ولتكتشف أمانة

وتأتى البطولة فى مقدمة القيم النبيلة التى تربط بين قيم الفرد وقيم الجماعة. فالبطولة تكبر الحكمة، وتعلو على العقل. البطولة جرأة تقترب من الطيش. ويقوم البطل بأداء واجبه فى إكبار للبطولة، وتقديس ذكراها. وهو صاحب شخصية فذة ساحرة تأخذ بالنفوس وتسلب الناس إرادتهم فتطيعه وتقتدى به. ويشير فيهم الخيال والقدرة على إتيان ما يتصورون ولا ما يقدرون عليه. وإن أصاب البطل الاجهاد وظهر عليه الأعياء فإنه بشر^(١). ولا يمكن تحليل البطولة بالبحث العلمى القائم على الحواس. فالبطولة لا يمكن إدراكها بالحواس والعقل^(٢). البطولة قوة خفية لا تدرك بالحواس أو تتصور بالعقل، تلك كانت بطولة هانيبال، وربما نابليون، جندي صادق الشجاعة والتحمل، زاهد عامل، تهيأت له الأمانة، وسعت إليه الزعامة بالرغم من عيوبه، لفظاظه والجمع، وتخطى حدود الأمانة والنزاهة. وهى مثالب رجال الحرب. وواضح أن الأستاذ هنا مثل كارلايل يفسر التاريخ بالبطولة، ولا يفسر البطولة بالتاريخ. لذلك لا يتحمل البطل المهزوم إلا الانتحار بالرغم من أن الانتحار نقص فى الشجاعة، وهى ما لم يتصف بها هانيبال^(٣).

«البواصت من مصير كل كفاح، ولتعرف بعد إستمراض هذه اللامسة نصيب مصيرها من الدالة، وحظه من الإصناف» المصدر السابق ص ١٦ - ١٧.

(١) «إن البطولة لتكبر الحكمة، وتعلو على العقل، ولو خضع أصحابها للمنطق لكان خطبهم وأضعف أمرهم، ويأتوا فى مستوى لا يطو طغام الناس إلا قليلا لأن أكثر الذين يتكبرون عن مسألة البطولة ويحجمون عن إلتحام أبوابها إنما يبررون مسلكهم بالمنطق ويردونه إلى الحكمة فرارا من إتهامهم بالجبن والغور. والوصى ممزيتات البطولة فيما نعلم جرأة لا تقترب فى أكثر مظاهرها عن الطيش البالغ والتهور المرنول. وإن أخطار المشروعات وأدعائها أثبت الذهول فى النفوس لو خضعت لمحك العقل وأطاعت ما تنبئه الحكمة لصارت إلى العدم وما قدر لها وجود» المصدر السابق ص ١٠٥ - ١٠٦ ص ١٢٨ «الشخصية الفذة سحر أخذ بالنفوس، خلاب للحواس، خداع للناس. وإن صاحبها ليفعل باسمها ما لا يقوى على فعله بكل ما أوتي من مواهب وكفاءات، وإنه ليتسلط على رقاب الناس وليس لديه من الصفات الملموسة ما يبرر سلطانه الواسع للنطق بل إن اسمه وحده يجعل الناس على جناح لخيال ويسوقهم على غير وعى منهم إلى حيث لا يرغبون» ص ١٣٥ «أن للمكدود لاذى أحياء الاجهاد طويلا يحمل معال لشقاء وأيات للتعب فى سجنه كما يحمل المسيد الذى طال تمنعه بالعيش الرغيد أية للنعمة فى وجهه» ص ١١٧ - ١١٨.

(٢) «لا تصلح طريقة البحث العلمى لتحليل البطولة وللتماس أسبلها وللتعرف إلى سرها والكشف عن وجهها لأنها تطالب الباحث باحصاء دقيق للمناقب للبطولة وصفاتها فى صورة مدركة للسمع واللمس والنزق والسمع والتبصر. والبطولة إنما تستمد حقيقتها من شئ وراء ما تبغى الحواس بل وراء ما ينتهى إليه العقل. ففكرنا ما توفرت فى بعض الناس للمناقب التى نراها فى الأبطال ولكن البطولة لمتمتع عليهم وعزت على متناولهم ذلك لأن شخصية البطل تستمد وحيا وتمتلى حقيقتها من شئ وراء ما نعرف بالحواس والمنطق معا» المصدر السابق ص ١٩١ - ١٩٢ «فى الحق أن التحليل للصحيح لا ينبغي إلتئامه فى غير هذه القوة الخفية التى نحص أثرها، ونعرف وقعها، ولا نمنطق فيها، ولا ندرك أصلها ولا نلوى على تحليلها» ص ١٩٤.

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

وهناك حظ عارض بين الفرد والجماعة. قد ننتفع الفرد بحظ عارض يواتيه ويعيش على حساب مصادفة عرضت له أكثر مما تنتفع الجماعة إذا ما عرض لها نفس العارض. وقد تفيد المصادفة الأفراد ولكن لا تفيد الشعوب. وحظوظ الأفراد من المصادفة أدم وأبقى من حظوظ الشعوب إلا إذا كانت قادرة على الاحتفاظ بها^(١). وفي قمة الفضائل تكمن إرادة الشعوب. فإرادة الشعوب من إرادة الله. ونعم الله ليست خاصة بفرد واحد أو بشعب واحد بل عامة للناس جميعا أفرادا وجماعات إذا استطاعت الحصول عليها^(٢). ولا سبيل إلى احترام الشعوب المهزومة. ولا تقديس إلا للغلبة. والخلق الرصين هو الطريق إلى النصر كما فعلت روما. لذلك كان من حق الشعوب أن تثور ضد الهزيمة من أجل النصر، وعلى السلم من أجل الحرب^(٣).

والحقيقة أن قوانين التاريخ هي قوانين الأخلاق. ولا يبقى في التاريخ إلا حق يراعى قواعد الأخلاق، يتمسك بالفضائل، ويتجنب الرذائل، وكان قوانين التاريخ الحتمية مرهونة باختبار الفضائل الحر، فالحرية شرط الحتمية. لذلك غلب على الحوار بين الأفراد وأبطال التاريخ الحوار الأخلاقي كما هو الحال في ترجمات

(١) قد ينتفع الفرد طول حياته بحظ عارض يواتيه. وقد يعيش على حساب مصادفة عرضت له فأحسن إستغلالها وعرف سبيل الانتفاع بها. ولكن إنتفاع الشعوب والجماعات بما تأتي به المصادفة وحدها محدود الأجل وإستفادة من الحظ العارض معروف الأمد. وما نصيبه من خير ليست أماله له ولا كفنا لاستثماره. بضع على عجل ولا ينتظر له دوم "المصدر السابق ص ١٧٢ - ١٧٣" نرى التاجر إذا وفق في صفقة وثبت إلى غير مستواه يعيش في الأرجح على حاله الجديد طول حياته. والموظف الذي تسعده الطوارئ يوما قد يدوم ما سعد به ما أمكنت به الحياة وإن لم يكن كفلا له ولا جنيرا به. أما الأمم فشيء آخر لا يطول أجل ما نصيبه من خير طارئ إلا إذا كانت قادرة على حراسته، كفنا لهمايته. ذلك لأن للجماعات قوانين تحمي أفرادها، وتحرس أسيادهم بونصون حرامتهم. أما الكون فتموزه مثل هذه القوانين التي تقوى على حماية أفرادها من أمم وشعوب. ولأن تستطيع الدول أن ترتفع بالحظ الطارئ والمصادفة العارضة إنتفاعا ممتد الأجل إن لم تكن كفلا له خليفة به شأنها شأن الأفراد إلا حين تصبح القوانين الدولية ذات قداسة عند الجماعات. ولهذا فإن التسبب الذي يأمل في الحياة على حساب الحظوظ والمصادفات هو أخص الشعوب وأسيوأها مصيرا "ص ١٧٣ - ١٧٤".

(٢) المصدر السابق ص ١٤٥ ص ١٤٧ ص ١٧١ ص ٢٢١.

(٣) نقول مسيرة النصر والأخلاق في تاريخ الكفاح بين الأمم أن للجماعات البشرية لا تعرف السبيل إلى احترام الهزيمة ولا تترك للدساسة التي ينطوى عليها إحتقار الغلبة في كثير من الأحيان لأنها بطبيعتها تخاف القوة وتمتلك أصحابها. وقد تنفع كرامتها إبقاء لشرفهم وحرصا على كيانهم من عدوهم. المصدر السابق ص ١٤٢ "أما في روما فقد بدأ الخلق الرصين الذي هيا لها الظفر بأوسع امبراطورية مرت بالتاريخ القديم، والتزم الشعب بالثبات، ولحمى بالعزم، واستظهر بالرجاء في المستقبل". "سوامتان بالتناؤل في عوالب الكفاح، وأعلن استعداده لنصرة أخته ولو كلفته الحياة وما ملك". ص ١٥٠ "وليس في هذا الاقتام ما يستعدى الدمشة أو يتطلب الزريرة. فإن الشعوب إذا اضطرت بينها نار القتال واتدلت المستنها كان من حقها أن تثور على بعض الفضائل التي تعارف عليها الناس في وقت السلم". ص ٧٣.

المنفلوطى للآداب العالمية. فمن تواضع فى توقيع العقوبة لحقت به الهزيمة^(١). ومن تهلون فى استرداد حقّه فلن تسعفه السماء. فالبقاء للأصلح. واعتماد الشعوب على المعجزات لن يساعدها فى استرداد حقوقها الوطنية والدفاع عن وجودها وحققها فى البقاء. والضعيف لا يناصره أحد ولا يعاونه أو يبرّضهم مع قضيتهم. بل ينزوى فى أقبية التاريخ ويرضى بالقضاء^(٢). وكان الأستاذ قد ترك نقده لدارون ونبشته المعهود فى فلسفة الأخلاق، وأصبح من أنصار الأخلاق - القوة، والبقاء للأصلح.

وهذا هو السبب فى سقوط قرطاجنة بالرغم من المعجبيين بها، قبول الهوان وعدم استرداد الكرامة، والاستضعاف دون ما احتجاج بأنه لا يملك السلاح، واستمراره فى الكفاح، ودفاعه عن كرامته وخلقه الرصين. لقد قبلت قرطاجنة الذل والهوان وإعطاء فتيانها رهينة لروما وقيل قلاها هانيبال معاهدة صاغرة بأن يمر وجيشه أمام عدوه سينا قائدا عاريا إلا ما يسر العورة حتى سخرت روما من ذل قرطاجنة. لم تتحرك قرطاجنة لمساندة هانيبال بل أرادت تسليمه. فانطلق شريدا وانحدر. واستجابت إلى طلب روما تسليم خمسمائة بارجة من أسطولها وحرقها أمام أعينها دون أن تثر كما فعلت إنجلترا مع مصر فى تحديد جيشها بعد هزيمة عرابي. ولا استثناء من القاعدة الخلقية وهى قانون التاريخ. وبالرغم من دفاع لوبون عن جهاد قرطاجنة وكفاحها إلا أنه اقتصر على المظاهر دون أن يغل فى الخواء الروحي لها وتخليها عن القيم والفضائل. وهى الأسباب العميقة لانهيارها. والتفسير بالعمق الروحي للتاريخ أفضل من التفسير السطحي له^(٣). فالشعور

(١) المصدر السابق ص ٢١٤.

(٢) وقرطاجنة اليوم ضعيفة ولا عون للضعيف إلا الله، المصدر السابق ص ٢٢٣ "هى عزلاء ولا مدد للأعزل إلا رحمة السماء وحق السماء فيما تنطق به نواميس الكون ونظمة المستقرة، لا تحلبى ضعيفا ولا قويا، وإنما تترك الخلق فى صراعها وقتلها وقيّابها للأصلح والغلبة للكوى. ثم أبدت عدالة السماء وحكمتها أن كانت الغلبة للقوى يوما وللضعيف يوما، والبقاء للأصلح حيناً وللزيل حيناً. إن اعتماد مثل هذا الشعب التمس على رحمة السماء لن ينجيه من الويل المقبل إلا بمعجزة. واعتماد الشعوب على المعجزات فى لجة الصراع الطامية أبلغ حجة على استهانتها بمصيرها وتوسلها فى وجودها بقبولها للهلاك عن جدارة واستحقاق" ص ٣٢٣ - ٣٢٤. "والضعيف لا تتعاون معه الشعوب رحمة به واشفاقاً وإنما تتجنب الاقتراب منه بوثقى الاتصال به. وقد تنفى عطفها عليه إن كان بينها وبينه صلات رحم أو مشاق مودة. وإذا خطر لها التضامن معه والانتصار لقضيته كان ذلك حرصاً على مصلحتها أو خوفاً على كيانها"، ص ٢٢٢ "استقر هؤلاء جميعاً فى دورهم حتى يقضى الله أمراً كان مفعولاً، ص ٢٤٦ "وسبحان من له الدول" ص ٢٥٤ "استحالت قضية الكرامة والمطالبة بالحرص على قدامتها إلى قضية دفاع عن حق البقاء واستماتة لتقرير المصير" ص ٢٢٧.

(٣) منخلص لك أراء الكتاب الذين يملأهم الإعجاب بها والرضا عنها والثناء على نضالها، ويرونها المثل الأعلى لكفاح الشعوب التى تؤثر الموت تحت راية الجهاد على المشى فى ظلال الهوان حتى إذا فرغنا من تلخيص آرائهم، أخذنا فى نفضها والكشف عن مواطن الضعف فيها، المصدر السابق ص ٢٢٢ "فى لاشذوذ ولا استثناء فيما نظم، وأن القاعدة التى أدامها اللطماء لتتطبق على قرطاجنة وغيرها -

بالإخفاق لا ينسب الأمم كرامتها واعتزازها بكراماتها. لقد تخلت فرنسا عن نابليون ثم عادت إلى الامبراطور من جديد. وجهاد قرطاجنة الأخير لم يكن مرده إلى الخلق بل إلى الحرص على البقاء وتقرير المصير. وشتان بين من يشور لكراماته ويحرص على حياته. الثورة للكرامة مثل إنساني أعلى في حين أن الحرص على الحياة غريزة مشتركة بين الإنسان والحيوان. لقد سلمت قرطاجنة بوجودها اليمعوى عن إفراط وإسراف. والحياة لا تعطى بالها لشعب يستجد بها ويطالب عونها. لقد سقطت قرطاجنة لاحتلال الخلق وهي القاعدة التي أقامها أهل الاجتماع لتفسير سقوط الدول وانهالها. لقد كان أهل قرطاجنة عبدة للمال، ضيق المطامح. إعتدوا على الجنود المرتقة وأبوا التضحية والاستشهاد. وقبلت معاهدة الذل والهوان مع روما^(١). فهل كان في ذهن الأستاذ معاهدة ١٩٣٦؟

وينتهي الأستاذ بالموعظة والعبرة المستفادة من قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة. وقد سقطت غرناطة نظراً لغياب الدوافع الروحية وكان عند الرومان أو الفرس أو السعوب القديمة دوافع روحية. فسي حين يبرر إبتصار الرومان بالبقاء للأصلح. وهو معيار مزدوج غياب الدوافع للروحية عند قرطاجنة وقوة الرومان^(٢).

«على السواء. فلنضج إلى حجج الذين أعجبهم جهادها لتهدمها واحدة بعد الأخرى حتى إذا أثبتنا عليها أننا عن سر الانتحار الذي لقيته قرطاجنة ليمرر القارئ أن لوبون وشعبه قد اكتفوا بسرد مظاهر الخلق دون أن يردوها إلى أصولها، ويمزوها إلى منابعها، ويفصلوا بينها وبين ما يشبهها من مظاهر أخرى». المصدر السابق ص ٢٦٧ - ٢٦٨ "فكر بالله في هذه الفضل كلها، واستوح العدالة، وأحكم فيما تحمله من دلالات الخلق وآياته أين كان الشعور بالكرامة طوال هذا العهد البغيض؟ جيل إحتمل الصغار صابراً، وتبرع باحتفال كرامته مختاراً" ص ٢٧١ "فلا يذري أن يقال: إن الشعور بالإخفاق المرير ينسب الأمم كرامتها، ويفقدنا الإحساس بالاعتزاز والكرياء ويلقي بها إلى الرضا بالذل والاستجابة للهيوان" ص ٢٧٢.

(١) «لذود عن الكرامة مثل أعلى أوجده العقل. والحرص على الحياة أمر شوقاً إليه غريزة المحفظة على البقاء. والعقل من شأن الإنسان وحده. أما الغريزة فهي نصيب مشترك بين الإنسان والحيوان» «المصدر السابق ص ٢٧٢ - ٢٧٦، ص ٢٧٨ - ٢٧٩. تقول: «شأن الجهاد عند الشعوب منذ فجر التاريخ إلى يومنا الحاضر أن البقاء للأصلح. وليس الأصلح من تبلغ به لوداعة إلى حد التنازل عن كرامته، والتهاون عن عزة نفسه، والاستكثة للذل، والخضوع للضيم، وقبول الظلم، والاستجابة لمطالب العدو مهما بلغ لإحلالها. بل أصلح الشعوب للبقاء من رفع وجوده المعنوي فوق وجودها المادى» ص ٢٨١.

(٢) «أن قرطاجنة قد تلاشت من الوجود لأن جهادها قد أعوزته البواعث الروحية. وإن ما بدا من جلالها وصبرها وتقائنها ووقائها مرده إلى الغريزة التي لا يمتاز بها أسنى قنص على أخط الحيوانات، وإنها لم تكن أهلاً لهذا المجد الطارئ والعز للآوارف وغيرها مما جاءها به هانيبال وهكارتيس وسديريال وإنها استحوذت عليه بسلاح غيرها. فسرعان من فارقها إلى غير رجعة، وفرضها غير أسف على عشرينها، وأنها لقيت ما ينبغي أن يلقاه كل شعب يضحي بوجوده المعنوي لبقاء على وجوده الحسى. ولا تهلن للنهاية الأليمة التي صارت إليها قرطاجنة. ولا تحصين أن الرومان كانوا وحشاً حين وأروها التراب. فذلك سنة النضال بين الشعوب، وهذه هي نوليس التنازع في البقاء لإرتكابها الرومان... فلن النصر للأوى والبقاء للأصلح» المصدر السابق ص ٢٨٥ - ٢٨٩.

كما أن قرطاجنة قد جمعت بين الجهل والبدواة. وهذا هو سبب إتهامها. ولقد سقط الرومان أيضا لأنهم أضاعوا صفات الغلبة والقوة والمثابرة. ومن ثم لا يختلف لويون عن تفسير إتهام الامبراطورية الرومانية عن التفسير الخلقى^(١).

لم يكن الهدف هو العلم بالتاريخ القديم بل الموعظة والغبرة للمعاصرين. فالرومان القدماء هم الغرب الحديث، وقرطاجنة هم الضحايا في العصر الحديث، الحبشة وبولندا. للرومان قديما هي إنجلترا حديثا، وقرطاجنة قديما هي مصر حديثا^(٢). فالهجوم على قرطاجنة قديما يعادل الهجوم على أفريقيا حديثا، ومهانة قرطاجنة قديما بتحديد جيشها مثل مهانة مصر حديثا بتحديد جيشها بعد هزيمة العربيين، ومعاهدة روما وقرطاجنة المهينة لقرطاجنة مثل معاهدة مصر وبريطانية عام ١٩٣٦ إحدى مطالب قوى مصر الوطنية. إن سبب هزيمة قرطاجنة درس لكل الشعوب، فقد هزم العرب الغرب والشرق، الدولة البيزنطية والدولة الفارسية. كما إستعمر المستوطنون الأوروبيون جنوب أفريقيا من أجل الذهب وبها ٥٢,٥% من ذهب العالم. سر التقدم إذن يتراوح بين الفنى أو العلم أو الحضارة^(٣). لقد نشأت قرطاجنة من صور أى أن نشأة أفريقيا من آسيا وهما الغير بالنسبة لأوربا. فالكفاح بين روما وقرطاجنة هو الصراع الأزل بين الآريين والساميين، بين الغرب والشرق. لذلك تضامنت قرطاجنة مع انطاكية ثم أنطسوسة كما تضامنت مصر مع سوريا لدحض الصليبيين ولتحقيق أول وحدة حديثة في تاريخ العرب^(٤). هذا هو

(١) سقط الرومان لأنهم أضاعوا المثابرة والعزيمة والجدل الذى لا يعرف الوهن، وفقدوا القدرة على التنافى فى نصرة المطلوب واحترام القوانين إلى حد التقديس. تلك هى الصفات التى كانت سببا فى عظم الأباطة الأولين، المصدر السابق ص ٢٦١ * أن لويون وشيعته قد قصفوا حين ردوا نهضات الشعوب وتحلل الأمم إلى الخلق. ولا بأس من أننا نبدأ بتطبيق هذه القاعدة. أكان ضعف الخلق فى قرطاجنة مصدر إندحارها وسر تلاكبها؟ ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٢) فإن الجريمة التى ارتكبتها الرومان منذ عشرين قرنا ونصف فقد أقدم على ارتكابها ما يشبهها السامية فى العصر الحديث. والقرارى يذكر ما استقر عليه رأى العصبة التى اجتمعت فى باريس بعد الحرب العظمى لتسوية مشاكل العالم على أساس مبادئ ولسون الأربعة عشرة. ويذكر الجريمة التى شترك فى ارتكابها سامية أروسيا ولتنمسا وروسيا فى القرن الثامن عشر بعد أن أرلوا بولندا من قمعصر الجغرافى، ويذكر موقف عصبة الأمم من نزاع الحبشة وإيطاليا ثم من نزاع الصين واليابان أن الطبيعة لا تعرف الرحمة فى نزاع الجماعات وقوتونها الذى لا يتغير فقط ولا يصيبه التعديل أبدا *، المصدر السابق ص ٢٨٦.

(٣) ويولوج أن لى المؤلف الفاضل لا يذهب إلى أصحاب الرأى المتكلم. فإنه وإن علم أن قرطاجنة لها رحم بالساميين لم يعطها معاملة للشرق فى نزاع الأجناس بل نظر نظرة أخرى تختلف كل الاختلاف فى تلك الوجهة التى أشرنا إليها. فهو لا يتعصب لها ولا يراها تمتلك مثالا من أمثلة الشرق العليا، بل أنه لينظر إلى المثال العليا أرومة على أنها أقرب إلى تمثيل مثل تسافية عامة مقدمة ص ص ح.

(٤) هؤلاء العلماء يجلون قرطاجنة ورومة رمزين لهاتين الطائفتين الكبيرتين فى المصور التى سبقت الميلاد بقرنين أو ثلاثة. كما فهم يجعلون حرب الفرس واليونان رمزا لذلك التضال قبل ذلك وحرب العرب والروم ثم للفرنج رمزا له فى المصور الوسطى، ص و - ز.

الصراع الأبدى بين الغرب والشرق، بين الروم والفرس أو بين الشمال والجنوب، الشاطئ الشمالي للبحر الأبيض المتوسط وجنوبه. وقد جسد الصراع بين الغرب والعالم والعربي الإسلامي هذا الصراع نظرا لامتداده في الشرق الأسيوى والجنوب الأفريقى. وكانت مصر أقدر من قرطاجنة لقيادة هذا الصراع فى الماضى فهل تتعظ مصر فى الحاضر؟^(١).

(١) "وهو يتحدث عن حوادث نضال قرطاجنة ورومة حديث من يريد أن يتغلغل دون السطح ليتخذ من بحته عظة تتلعنا فى حاضرنا . فهو يريد أن يوجه أنظارنا إلى أن قرطاجنة قد فثت لأنها كانت جديرة بالقضاء، وأن رومة قد بقيت ونجحت لأنها كانت جديرة بالبقاء والنمو " ص ص ح". وما كانت قرطاجنة إلا مدينة نامية تستولى على المال وتستخدم الجيوش لتنسرق لها فى حروبها. وما كان تمثل هذه المدينة أن تكون زعيمة الشرق أو الأخذ بزمامه فى نضال للسياسة العالمية. بل لقد كتبت مصر أجدر منها بذلك وأحرى "، ص ذ ر ح.

الأعمال الرئيسية لتوفيق الطويل التى ظهرت فى العرصة :

- ١- القاضى عبد الجبار : المعنى فى أيوب التوحيد والعدل، الجزء الثامن فى الخلق، الجزء التاسع فى التوليد، دار الكتاب العربى، القاهرة د. ت.
- ٢- قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٣٦.
- ٣- تراث الإسلام، الجزء الأول، لجنة الجامعيين ل نشر العلم، القاهرة ١٩٣٦.
- ٤- الكنز والفيلب عن مفكرى الإسلام، مكتبة الأدب، القاهرة ١٩٤٥.
- ٥- الشعرانى إمام التوفيق فى عصره، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٥.
- ٦- الأحلام، بحث مقارن، مكتبة الأدب، القاهرة ١٩٤٥.
- ٧- الإسلام، بحث مقارن، مكتبة الأدب، القاهرة ١٩٤٥.
- ٨- علم الغيب فى العالم القديم لشوشرون، مَلْحَقَ الدكتوراه ١٩٤٦.
- ٩- للتصوف فى مصر إيمان النصر العظمى، مكتبة الأدب، القاهرة ١٩٤٦.
- ١٠- قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧-
- ١١- العقوليين والتجريبين فى فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الأدب، جامعة القاهرة، المجلد الرابع عشر، الجزء الأول، مايو ١٩٥٢.
- ١٢- أسس الفلسفة، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٧.
- ١٣- مذهب العقيدة فى فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية ١٩٥٣.
- ١٤- العرب والطم فى عصر الإسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨.
- ١٥- القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، علم الفكر الكويت، يناير - مارس ١٩٧٦.
- ١٦- فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦.
- ١٧- قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٩.
- ١٨- الفلسفة فى مسارها التاريخى، مجلة الجامعة المصرية للدراسات التاريخية، وأعيد نشره فى سلسلة "كتباتك" دار المعارف، القاهرة د. ت.
- ١٩- جون استوارت مل، سلسلة توافيق الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة د. ت.
- ٢٠- هنرى سدجويك : المجلد فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى، دار نشر الثقافة، الإسكندرية ١٩٤٩.

(٦)

الجديد فى القديم

تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى

محمد عبد الهادى أبوريدة (١٩٠٩-١٩٩٣)^(١)

أولاً : التذكيرات

إن أعظم تحية للفيلسوف العالم الراحل هو الحديث عنه، والحوار معه، وعرض أعماله، ورؤيته فى عصره ثم تطويره ليعيش فى عصور أخرى، من الزمان وإليه، وهذا هو الخلود. وإن مجرد تأليف علمى من جيل لاحق على جيل سابق دون حوار معه وتطوير له ومد فى الزمان، من الماضى إلى المستقبل، لهو إغفال لدور الجيل السابق، ونزعه من عصوره، وعدم زرعه فى كل عصر، وقفز للجيل اللاحق عليه من أجل الاحلال والاستبدال بأقل الجهود وبأرخص الأثمان، تحية للنفس بدلا من تحية الغير. فى حين أن الحوار والتطوير بل والاختلاف نظرا لتغزوف العصر المتغيرة هو وضع للجيل السابق فى التاريخ حتى يثمر فى عصر آخر يتلوه لدى الجيل اللاحق. وثمان ما بين بداية الجامعة المصرية فى الثلاث الأول من هذا القرن، والمرحلة الراهنة التى تمر بها الجامعة المصرية فى العقد الأخير من هذا القرن. وهو الفرق بين علم المستشرقين وتحقيقاتهم النصوص وبين الكتب الجامعية المقررة التى يكتبها المحذنون أو التأليف الدينى الوعظي من أجل تجديد عقود العمل والاعارات فى جامعات شبه الجزيرة العربية، حجازها وخليجها. لقد عاش أفلاطون فى أرسطو أكثر مما عاش لدى الأفلاطونيين. كما حيا هيجل فى ماركس أكثر مما حيا لدى الهيجليين. واستمر هوسرل فاعلا عند الوجوديين بينما كاد ينقطع عند أنصاره الحرفيين. ذلك هو تواصل الأجيال، وحوار الفلاسفة فى التاريخ^(٢).

وخير تحية ما كانت تقوم على معرفة شخصية بين جيلين، وتلمذ فعلي من الجيل الحالي على الجيل السابق. هنا تكشف التجربة الحية والتراسل بين الذوات

(١) محمد عبد الهادى أبوريدة، الكتاب التذكاري، الكويت، ١٩٩٥ ص ٧٣-١٠٦

(٢) أنظر دراستنا التى حاولنا فيها أيضا تطوير الجوانب لأستلنا عثمان أمين تحية له فى تكراه بعنوان "من الوعى الفردي إلى الوعى الاجتماعى". دراسات اسلامية، الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ وهى الدراسة الرابعة فى هذا الكتاب.

ماهية الأعمال المدونة وتحبيبها في عصرها أولاً، فتعم دلالتها في كل عصر. لقد تعرفت على العالم الراحل وتعلمت عليه عام ١٩٥٤، وأنا في السنة الثانية في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عندما كان عائداً من أسبانياً مديراً للمعهد المصري في مدريد بعد أن عصفت به ألعاب المتقنين في أول الثورة جرياً وراء المناصب، وطعناً في ظهور بعضهم البعض أمام الضباط الإجبار، وهو الذي لا حول وله ولا قوة إلا العلم، ولا مطلب له ولا جاه إلا البحث. كنا نصلي معه إماماً، وندرس على يديه أستاذاً. نأتي ساعات إضافية تطوعاً لإنهاء المقرر حين بدأنه في النصف الثاني من العام بعد أن لفت نظرنا في النصف الأول منه. كنا إخوان صفاء جنداء، طريقة صوفية حديثة، مع إمام عصري، أستاذ جامعة، وشيخ طريقة.

كان كلامه يخرج من القلب والعقل، نثر قراءة من ورق أو إملاء لمنكرات أو كتب مقررة. لم يجبر أحداً على شراء كتابه وهي جديرة بالشراء والاقتناء لما بها من علم وجديد، نصوصاً ودراسات. كل معاً في التأليف، لا يتباهى بالكثرة. كان همه الكيف دون الكم، والعلم دون التجارة. رثان يحرص على العربية الفصحى. ويقول إنه بدوى من سيناء، من العريش على حدود فلسطين. أرسله أبوه إلى البدو ليتعلم العربية من منابعها وعلى أصولها. كان لا يتحدث العامية في وقت كنا نتصور أن الحديث بالفصحى لا يقدر عليه إلا شعراء العرب وخطبائهم الأولون. كما حفظ على يد شيخ إحدى الطرق الصوفية القرآن الكريم، والأوراد والأذكار الأولى^(١).

كان أستاذاً شليخاً يلتف حوله المريدون. يعطى دروساً إضافية من عنده بعد الظهر دون ما سؤال عن أجر أو إستمارة أو إمضاء. كان صاحب رسالة، الفكر والعلم والجنية والبحث، أسوة بأستاذه مصطفى عبدالرازق الذي جمع حوله الطلاب، يوجههم ويرشدهم ويعلمهم ويرسلهم إلى بعثات في الخارج، هذا الجيل الأول من الأساتذة في الجامعة المصرية. كان يحاور ويسأل ويجيب، ونحن نحاور ونسأل، ونحاول الإجابة. عرفنا التواضع، وانتزعت من نفوسنا هيئة مدرس الفصل في التعليم العام. كنا نفكر معاً في جماعة، والسيورة السوداء وراءه يلتفت إليها ويعطينا ظهره أحياناً، ويمطر عليها بالعربية والفرنسية المصطلحات وأسماء الكتب، بقامته الرياضية وشبابه وكأنه ابن العشرين. يتكلم واقفاً متحركاً، ولم يدرس أو يحاضر جالساً قط.

(١) كنت في صيف ١٩٨٤ في قرية البضائع بمطار القاهرة لاستلام ست كروتونات كتب أرسلتها من المغرب العربي بعد عودتي منها في طريقى إلى اليابان. وغالى المخلص الأجر، وعرفت من لهجته أنه بدوى من سيناء، ونكرت له أبا ريدة أستاذاً في فاعل الأجر، وتغيرت المعاملة إكراماً له وكرامة منه.

كان يجمع بين القديم والجديد، بين الثقافتين الإسلامية والغربية. نهل من التراث القديم. وعاش في سويسرا بعد أن حجزته الحرب العالمية الثانية من العودة إلى الوطن.

سمعت منه أول مقارنة بين المعتزلة وليبنتر في العدل الإلهي، وتبرئة الله من فعل الشر، وعلم الموندولوجيا. عجب لهذا التخصص في الفلسفتين الإسلامية والغربية. وفرحت لهذا الانفتاح الثقافي في علماء المسلمين على حضارات الغير. وتمنيت أن أكون مثله جامعاً بين الحكمتين المشرقية والمغربية، دون أن أعلم أن ذلك سيكون موضوعاً لحسد لا ينتهي وعداء لا يغتفر. وسمعت أيضاً أن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، وأن الله يفعل ما فيه صلاح العباد. أدركت كم تستطيع حضارتان، تياران عقليان، المعتزلة وليبنتر، أن يصلأ إلى نفس الشيء. أحببت التناول من الأستاذ، وأحببت الانتماسة التي لا تغضب، والهدوء الذي لا ينفعل، والصبر الرحب الذي لا يضيق بالمخالفين والمعارضين من العقلانيين والمتحيزين.

وفي وسط هذا الأمل والإحساس بالتناول ولجذاب الشباب نحو حرية الفكر والمصالحة بين التيارات حدثت أزمة مارس ١٩٥٤، الصراع بين الإخوان المسلمين والضباط الأحرار، على السلطة أكثر منه على الهدف، وهو الذي ملأنا نعانى منه حتى الآن. وانتصرت الثورة على الإخوان، وزج بهم في السجون، ثم أفرجت الثورة المضادة عن الإخوان حتى قويت الجماعة الإسلامية تريد الاستيلاء على السلطة والدولة تقاوم في تراجع دون حوار بدأه الأستاذ بين التيارين المتخاصمين، بين الإخوة الأعداء. إقسمنا على أنفسنا منذ مارس ١٩٥٤ بين ثورة حلمنا بها وواقع أليم نصطدم به كل يوم حتى انتهى هذا الانقسام يوم التأميم في يوليو ١٩٥٦ عام للتخرج من الجامعة.

وفرقت بنا الأيام، عشر سنوات بعد التخرج قضيتها في باريس عاتدا إلى القاهرة ١٩٦٦ وهو في طريقه إلى الكويت بعد أن انتقل أستاذاً إلى جامعة عين شمس. واجتمعنا في الكويت في ١٩٧٨ لجان ندوة جامعة الأمم المتحدة بالاشتراك مع جامعة الكويت عن "الإبداع الذاتي في العالم العربي". كان بحثه يضم موضوعات قديمة بأسلوب عرض جديد، وأنا التواق إلى تغيير القديم إلى الجديد في المضمون والصورة، في الموضوع والمنهج. لم يغير أمهات المسائل القديمة، إنما زاد عليها مادة علمية جديدة نظراً لمكتسبات العصر من المعارف والعلوم. غير طريقة عرضها والبرهنة عليها نظراً لاختلاف طرق المتكلمين الجدليلة عن طرق الفلاسفة البرهانية. لم يتطور كثيراً عندما كنت أستمع إليه طالباً في ١٩٥٤ وأنا أستمع إليه الآن في ١٩٧٨ بعد أربعة وعشرين عاماً. وكما تغيرت أنا من إخواني، إلى إخواني ناصر، إلى مثالي ترنمندنالي، إلى واقعي اشتراكي. ثم صب هذا

كله فى اليمار الإسلامى، تيار متصل ولو اختلفت الأسماء. كنت أحثه على طبع رسائل الكندى وإكمال مالم ينشر منها. وكنت أحثه على التأليف. فقد جمع بين علوم العرب وعلوم العجم، بين علوم الأواخر وعلوم الأوائل، بين علوم الغايات وعلوم الوسائل^(١). كان متفقا، لا يريد أن يقدم على شئ إلا بإتقان تام حتى لو تأخر العمل عن الظهور. كان يبحث عن الكمال فى المطلق فى حين أن النقص وارد فى النسبى. ونقلنا مرة أخرى إبان التخطيط للفكر الإسلامى فى مشروع جامعة الدول العربية أيضا فى الكويت، بعد ذلك بعام، أى عام ١٩٧٩. كان يعيش كما يعيش الأزهريون فى الأروقة، يعد الطعام لنفسه وبنفسه ولضيوفه ببساطة البدو. ويكاد يشبع الضيف من حسن الحديث وتواضع العالم الجليل. ثم لنلقينا مرة ثالثة فى المغرب زائرا لها بين الرباط وفاس فى محاضرتين عامتين، مبعوثا من جامعة الكويت التى لم تجد خيرا منه رسولا للفكر الإسلامى. وشتان ما بين المحاضر والمستمع، بين القديم فى المضمون الجديد فى الشكل وبين الجديد فى الشكل والمضمون. شتان بين موضوعات القدمات واهتمامات المحدثين. كنت حلقة الوصل بين المحاضر والمستمعين. فأنا مع القدمات محدث ومع المحدثين قديم، ترأى مع القدمات وتجديدى مع المحدثين. عرض الأستاذ الجديد من القديم وعارضه المستمعون بالجديد من الجديد. حو الآباء على الأبناء، وثورة الأبناء على الآباء.

ثم التقينا بعد عودته إلى القاهرة فى أواخر الثمانينات، ولولا بعض اللوائح والتقاليد الجامعية لأصبح أستاذًا متفرغا عائدا إلى موطنه الأول وإلى جامعته التى تخرج منها، قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. دعوته إلى التدريس بالقسم أستاذًا غير متفرغ، والعودة إلى أجيال جديدة من الطلاب فى جامعته، ولكن كان التدريس من الخارج بالنسبة إليه غير التدريس من الداخل، من الخارج يكون الأستاذ غريبا منتدبا، ومن الداخل يكون من أصحاب الدار. وأصبح أستاذًا غير متفرغ فى جامعة الزقازيق^(٢). يذهب إليها مرة فى الأسبوع راكبا حافلة الجامعة من ميدان التحرير مع جيل جديد من الأستاذة الشبان ويعود آخر النهار. كانت مرة واحدة تكفى كل أسبوعين، ولكنه أثر كل أسبوع مثل الصلاة، يجلس مع الطلبة والطالبات، ويشرح لهم النصوص اليونانية والعربية كما كان يفعل أستاذه مصطفى عبد الرزاق.

(١) حسن حنفى : "علوم الوسائل وعلوم الغايات، دراسة فى أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية فى العصر الحديث"، المجلات المصرية للمغربية، الندوة الثانية، القاهرة، ١٩٩٠، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢ ص ٢٧٠ - ٢٨٢. وأيضا فى هوم الفكر والوطن، ج٢ الفكر العربى المعاصر، دار كفاء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٦٧-١٧٨

(٢) تم ذلك بفضل الأستاذ الدكتور صلاح قصوة الذى كان رئيسا لقسم الفلسفة ووكيلا لكلية الآداب بجامعة الزقازيق فى هذه الفترة.

كان رفيقى فى الجمعية الفلسفية المصرية، يواظب أكثر من الجيل الجديد على حضور جلساتها الشهرية، ومؤتمرها السنوي. كان شيخ الجميع، له الأولوية فى الحديث، وبه أيضاً نختتم. لم تكن نمل من الإطالة، فالإيمان قوى، والفكر صائب، نموذج الفيلسوف القديم. وعندما عقدت الجمعية إحدى جلساتها بالاسكندرية قدمناه متحدثاً باسمها، الشيخ الشاب المعلم للتلميذ، القديم الجديد. كان صاحب رسالة يدعو إليها دون توقف مما أثار بعض "العلماء" من الجيل الجديد، أنصار الموضوعية والحياد. وتقبل ثورتهم وحاورهم حتى خفت المعارضة له. كان يود العطاء أكثر مما تستطيع مصر الحالية أن تأخذ. كان مصطفى عبد الرزاق ممتداً عبر التاريخ فيه. ولكن تلاميذه قاربوا على الانقراض. ولا أمل فى التواصل إلا فى الجامعات الإقليمية من ريف مصر الذى منه خرج الطهطاوى وطه حسين.

لم يحضر الندوة السنوية الأولى للجمعية الفلسفية المصرية "دور أقسام الفلسفة فى مصر" فى يونيو ١٩٨٩ ولا الندوة الثانية "دور مصر فى الإبداع الفيلسفى" فى يونيو ١٩٩٠ بكلية الآداب جامعة القاهرة. ولكنه حضر لثالثة "تحو علم كلام جديد" فى يونيو ١٩٩١ فى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، واقتناه فى الرابعة فى ١٩٩٢ "تحو مشروع حضارى جديد" بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة. وسنفتده فى الخامسة فى ١٩٩٣ "تحو فلسفة إسلامية جديدة" بكلية الآداب جامعة القاهرة وإن ظلت روحه وبقي فكره معنا. رأى الهجوم على من المحافظين يشتد كالعادة فى الندوة الثالثة بجامعة الأزهر حين راح المحافظون يكفرون وينالون من إيمان الناس. وتخفيفا على، وإسكاتا للأصوات طلب منى أن أقوم وأقول لهم إنى مؤمن بالله، وأن أعلن شهادتى أمامهم فرفضت. إذ لا يجوز الشق على قلوب الناس، وأن الشهادة لا تكون إلا أمام الله وحده. ولقد كفرنا ابن رشد وابن عربى والحلاج والسهروردي والجعد بن درهم من قبل، فلم يزد ذلك من إيمان أحد ولم ينقص من إيمان أحد. وما الفرق بين تكفير الجماعات الإسلامية للدولة وتكفير الدولة لهم وبين أسلطة الفلسفة الذين يسبرون فى نص الطريق؟ وماذا تبقى عندهم من حرية الفكر وعدم الإكراه فى الدين؟ وتناولتلى صحيفة "المسلمون" بالتجريح على عدة أسابيع، أستاذ يرفض إعلان الشهادة! وأنا الذى أثرت العمل فى صمت، بعيداً عن لوك العلم اليقينى بأقواه البسطاء وللمزايدين.

وكان قد تهمد بالإشراف على "مجلة الجمعية الفلسفية المصرية" إشرافاً علمياً ومالياً، وأنه يود إرجاع بعض الدين لمصر عليه دون أن يعلم أن مصر نفسها قد فرطت فى ديونها على الناس. وأمام مزاييدت أدعياء حرية الفكر والخشية من تأثير الأستاذ على المجلة وتوجيهها فى اتجاه

خاص وانقضاء الأجل من المزايد عليه، خرج العدد الأول من المجلة بعد وفاة العالم الجليل يحمل مقالا له تحية إلى ذكره^(١).

كان يتصل باستمرار ويطمئن. ويأتى إلى قسم القلمفة ويزور. ويسأل : ألا تريد أن تأخذنى من بين مريديك؟ قلت : حاشا، إنما أنا تلميذك، نتعاون على الخير وعلى أن نهضة الإسلام إنما تكون بنهضة المسلمين. كان يضع "من العقيدة إلى الثورة" بأجزائه الخمسة أمام مكتبه كالهرم الأكبر دائم النظر إليه والإشادة به، واستحسان ذكر النصوص فى الهوامش كما وصى بذلك أستاذه مصطفى عبدالرازق. كان يود الكتابة عنه وهو الذى عاش منكما، ومات منكما، وبقي منكما.

وفى آخر زيارة منى له أعطاني آخر اجتهاداته المكتوبة التى يبلغ فيها الإسلام للشرق والغرب، ويبين قدرة الإسلام على الدخول فى حوار مع الحضارات الأخرى، وعلى التعامل مع قضايا العصر. كما أعطاني مخطوط ابن سبعين "المسائل الصقلية" لكتابة بحثي فى مؤتمر الحضارة الأندلسية عن "روح الأندلس ونهضة الغرب الحديثة"، دراسة فى المسائل الصقلية لابن سبعين^(٢). وكان آخر حديث لى معه قبل سفره بأيام للاتفاق على لقاءنا القادم فى برلين فى منتصف ديسمبر ١٩٩١ عن "التفسيرات المختلفة للإسلام" وتواصينا بالخير. وقبل المغادرة بشهر سمعنا النبأ. درس فى سويسرا وأحبها ووارى جسده الثرى فيها. يطل على جبال الألب، ويتأمل فى الكون والطبيعة، أدلة جديدة على وجود الله. كان منكما أي عالما طبيعيا يستدل من الحدوث على القدم، ومن للطبيعة على الله. فالكون آية.

وفى كل شيء له آية تكل على أنه الواحد

ثانياً : الترجمات

تعتبر أعمال كل فيلسوف تعبيراً عن موقفه الحضاري واحتياجات عصره الفكرية والعلمية والسياسية. فبالرغم من الفكرة الشائعة عن الفيلسوف أنه منعزل عن عصره، يعيش فى برج عاجى فإنه فى الحقيقة ابن عصره، منعكس فيه، "العاكف على شأنه الخبير بأهل زمانه" كما يقول محمد عبده فى تعريفه للفيلسوف.

(١) أ.د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: تجديد الحضارة المعاصرة بحسب ما تقتضيه حقيقة الإنسان ومعنى حياته ومصيره فى حوار وتعاون بين الشرق والغرب وتطلعات إنظام عالمى جديد فى القرن الحادى والعشرين، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية. السنة الأولى، العدد الأول، القاهرة، ١٩٩٢ ص ١٩٩ - ٢٤٧.

(٢) نشر بعد ذلك فى هموم الفكر والوطن، ج ١ التراث والعصر والحداثة، دار كفاء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٤٥-١٦٤

وتفاوتت أعمال العالم للجليل بين الترجمة والتحقيق والتأليف، فالترجمة نقل لدراسات المستشرقين في مرحلة كنا مازلنا بلانين في تكوين جيل من العرب والمسلمين الباحثين تحت ريادة مصطفى عبد الرزاق وطه حسين في بداية الجامعة المصرية. والتحقيق إستئناف لما بدأه المستشرقون من نشر للنصوص القديمة نشرها علميا محققا على أمهات المخطوطات في العالم. والتأليف قمة الإبداع بعد التعود على الترجمة والتحقيق. لم يترجم الأستاذ من التراث الغربي. فلم تكن هناك حاجة إليه. كان الجيل الأول من الباحثين على دراية باللغات الأجنبية. فظهرت الحاجة إلى الترجمة. كان الغرب وقتئذ هو الاستشراق وليس الاستغراب. وكانت الترجمة عن كتابات المستشرقين لمعرفة أنفسنا وليس عن الكتاب الغربيين لمعرفة الآخر. كان الفلاسفة الغربيون بيننا منذ نشأة الجامعة المصرية، يدرسون بلغاتهم الأصلية. فلم تكن هناك حاجة إلى نقل تراث الغلاتيين، كما هو الحال الآن، وليس كما هو الحال بازدياد التفريب واللهث وراء الآخر لترجمته ومعرفة تراثه. لم تكن ظاهرة التفريب قد بدأت بعد - أي الاتجاه إلى الغرب كمصدر للطم. كان التوجه نحو الذات لمعرفة تراثها خاصة في أتون الحركة الوطنية، ثورة ١٩١٩ وبمستور ١٩٢٣. وكان الاستشراق وقتئذ في أوجه في نهاية القرن الماضي وبدايات هذا القرن. والعالم العربي والإسلامي واقع تحت الاحتلال. فكان المستشرقون يزورون مستعمرات إمبراطورياتهم للتعرف عليها، لغة وتاريخا وثقافة ودينا وفنا. كانوا باشوات الثقافة وعلى صلة وثيقة بباشوات الإقطاع والرأسمالية الناهضة، وليس كما هو الحال الآن، ضعف الدولة الوطنية وانعكاس ذلك على الجامعات ومراكز الأبحاث وتكوين العلماء.

ترجم العالم للجليل أربعة مؤلفات استشراقية : الأول، دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام. وقد طبع خمس مرات. والثاني بينيس : مذهب الخثرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي. والثالث آدم متر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. والرابع فلهاوزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدول الأموية^(١). وكانت معظم الترجمات عن الألمانية، لغة العالم الأول حيث

(١) - دي بور : تاريخ للفلسفة في الإسلام، الطبعة الأولى ١٩٢٨، الطبعة الخامسة، مكتبة لانهضة المصرية.

ب - بينيس: مذهب الخثرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي. نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة لانهضة المصرية ١٩٤٦.

ج - آدم متر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر لانهضة في الإسلام، الطبعة الأولى ١٩٤٠، الطبعة الثانية ١٩٤٧.

درس بسويسرا ولقاه بها. وبالإضافة إلى الألمانية كان يعرف الفرنسية والانجليزية والإيطالية والأسبانية أي أمهات اللغات الأوروبية. وكان يعرف أيضا عديدا من اللغات الشرقية: الفارسية، والأردية، والتركية. فتعادل جنلحا العالم الإسلامي فيه، بين الغرب والشرق.

ويمكن عرض الترجمات الأربع كلها فى منطق واحد بحكمها. فليست الترجمة مجرد نقل للنص من لغة إلى لغة أخرى بل إعادة قراءة له، وتصحيح لأخطائه التاريخية بالرغم من دقة المستشرقين وكثرة إستعمالهم للمنهج التاريخي. كما أنها تعيد تصحيح الأحكام العلمية وفهم النصوص كاشفة بذلك عن غياب الموضوعية وتغلغل الهوى والتعصب فى كثير من الدراسات الاستشرافية. وقد تصل التعليقات والهوامش أحيانا إلى أن تكون نصا موازيا يمثل نصف الكتاب، وتكون كتابا مستقلا فى الموضوع. الترجمة بعد التصحيح تأليف غير مباشر، عن طريق ابتلاع النص الاستشرافي واحتوائه ووضع فى إطاره العلمى والحضارى الصحيح. لترجمة تأليف جديد، إعادة إنتاج للنص المترجم بما يلحق به من إضافات وتعليقات ومراجع مسمية وشروح طويلة من أجل تأصيل الموضوع حتى نعرف تراثنا الذى نهله، وبعد أن بدأ المستشرقون فى التعرف عليه تحقيقا لقصد حضارتهم ودوافعها. ومع ذلك قد يقضى هذا العرض الجامع للغة الترجمة عند الأستاذ الجليل على خصوصية كل عمل، ظروفه وفنه. لذلك كان من الأفضل عرض كل من الأعمال الأربعة على حدة حتى ولو ظهرت العناصر المشتركة فيها مع بعض للتكرار الخاص بمنطق الترجمة.

وتبدأ الترجمة لكتاب دى بور "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" بمقدمة لها تضعها فى إطارها، وتبين قصدها. وتبدأ المقدمة بالبسملة والحمدلة معلنة عن إطارها الإسلامى، وأن القصد من الترجمة هو معرفة التراث الإسلامى الذى يعبر عن إيمان المسلمين وفهم الحضارة له. ويعيد البسملة والحمدلة فى مقدمة كل طبعة حتى الطبعة الخامسة.

كما تبين المقدمة ظروف الترجمة والقصد منها. فقد تمت ترجمة "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" لدى بور نظرا لأهمية دراسة تاريخ الفلسفة فى أوروبا وحدائث ذلك فى الجامعات المصرية وأهمية ذلك للنهضة العلمية الحديثة فى مصر، عن طريق الثقافة الإسلامية ومناهج البحث العلمى الحديث. وترجع أهمية كتاب دى بور إلى أنه كتاب شامل مثل كتاب مونك "أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية"

= د. طهباوزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، سلسلة الآف كتاب رقم ١٢٦ بإشراف إدارة الثقافة العامة، وزارة التربية والتعليم، نقله د. أبو ريده ، د. حسين مؤنس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٨

وكتاب كرادي فو "مفكرو الإسلام". وقد ترجم إلى الإنجليزية نظرا لأهميته. وأن الأوان لترجمته إلى اللغة العربية خاصة وأنه لا يوجد حتى الآن كتاب في العربية في مثل هذا الشمول.

وكانت الترجمة تتم بناء على اقتراح من الأساتذة وبمراجعة منهم، "مصطفى عبد الرزاق" بل وبالتعهد بالنشر في لجنة التأليف والترجمة والنشر "أحمد أمين"، وبمساعدة المستشرقين "شاخت، كراوس، فرتزماير"، وبعناية المطبعة. كانت الترجمة إذن عملا جماعيا وليس اختيارا عشوائيا من المترجم أو فرضا من دار النشر للتسويق طبقا لقانون العرض والطلب. كانت عملا علميا منذ اختيار النصوص من الأساتذة حتى قراءته من الناس. لذلك يتوجه العالم الجليل بالشكر لهذا الفريق كله إعترافا بجهودهم.

لم تكن الترجمة عملا سهلا آليا تتم في شهور بل كانت عملا مضنيا يأخذ من العمر سنوات عدة. فالموضوع إسلامي، مكتوب بلغة أجنبية من مستشرق تربى في بيئة غير إسلامية، على علم واف بكل المراجع، يركز أكثر مما يسهب، ولا يحول إلى أماكن النصوص، ولا يشير إلى مصادر أجنبية إلا القليل. ومن هنا كان على المترجم إكمال النقص، بعيد انتاج النص من عقلية إسلامية تربت في بيئة إسلامية، وعلى علم واف بكل المراجع، ويضيف إليها لإكمالها، ويحول إلى أماكن النصوص، ويشير إلى مصادر أجنبية في الموضوع من كتابات المستشرقين. وهنا يصبح المترجم مؤلفا ثانيا إن لم يكن هو المؤلف الأول.

وقد تطول بعض التعليقات حتى تصل إلى صفحات بأكملها، وتحول إلى دراسة مستقلة موازية. يصبح الهامش بخيلا عن النص وليس فقط شرحا له وكان النص الأصلي هو التعليق والهامش هو النص الأصلي مثل الهامش عن بولس الفارسي وعن النبوة والأنبياء^(١). ويشعر العالم الجليل أنه قد أطال الشرح فاعتذر عنه^(٢). يشرح قصد المؤلف، ويوضح ما غرضه من النص نظرا لتركيزه. وبعد فهم معناه يبدأ العالم في تصحيح أحكام المستشرق إن كانت قاطعة. ويخفف منها ويجعلها احتمالية وفاء بروح العلم. ينقد الأحكام الإجمالية العامة التي تكون في

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٨ - ٣٥ ص ٧١ - ٩٢.

(٢) "أرجو بعد هذا أن أكون قد بينت حولا وجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ المتبحر أن يعرف منها حقيقة ما أريد أو يكون منها وجهة نظر صحيحة ترضيه. وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علما وإن كان أحيانا من وسائل المعرفة في مراحلها الأولى. ولابد وأن اعتذر عن طول التعليق وصا فيه من وثقة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة. فأرجو أن يطول هذه نظر القارئ وحمله وصبره وتبهره، وأن يرلجني إن شاء وسأجيب ليلاته لأن هذه مهمتي، المصدر السابق ٩٣.

حاجة إلى تفصيل. ويرفض الأحكام التي لا أساس لها ولا برهان عليها. ويبين جورها وتحيزها. ويعارض الرأي، بالرأي، ويقابل البرهان بالبرهان. ويراجع النتائج التي ينتهي إليها المؤلف، ويعطي نتائج أخرى مخالفة. ويميز بين الأحكام ومناطقها، ويبين ما ينطبق وما لا ينطبق منها. ويبين ظلم بعض الأحكام وتسفها وخروجها عن الموضوعية والحياد. ويميز بين كثير من أوجه الخلط التي يقع فيها المستشرق. ويركب ما يتركه مجزءاً مفصلاً نتيجة للمنهج التطليلي الذي يتبعه المستشرق الذي يغرق في التفصيلات دون القدرة على إيجاد الدلالة. بل وينقد أسلوب التهكم الذي يتبعه المستشرق الذي يغرق في التفصيلات دون القدرة على إيجاد الدلالة. بل وينقد أسلوب التهكم الذي يتبعه المستشرق لأنه يجافي الأسلوب العلمي للرسيل.

ويضيف المترجم معلومات عن النص المترجم خاصة بالمذاهب والشخصيات. ويزيد بعض المراجع الضرورية لاستيفاء الموضوع. ويضيف الطبقات، ويفصل الاحالات، ويخرج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ويضيف خصوصاً جديدة إما لتدعيم النص المترجم أو لمعارضته بنصوص أصلية أخرى في فقرات مرقمة حتى لا تتوه في الخطاب المتصل^(١). ويزيد مقارنات من مستشرقين آخرين ليعطي كسل وجهات النظر في الموضوع. ويقارن بين الأكيان، بين الإسلام وغيره من الديانات السابقة عليه. بل ويقارن مع بعض المذاهب الغربية الحديثة التي تشابه بعض وجهات نظر الفلسفة الإسلامية خاصة العقلية منها مثل المعتزلة وإسنيج^(٢). ويضيف المتقابلات للمصطلحات العربية في اللاتينية واليونانية واللغات الأوروبية الحديثة. وأخيراً يفصل الفهارس العامة، أسماء الأعلام والمذاهب. ويفصل محتويات الكتاب فقرة فقرة، ويضعها في أبواب وفصول بعد أن تركها المؤلف بلا تفصيل دون إسهاب وتعالم كما يفعل بعض المستشرقين تظاهراً بمعرفة اللغات القديمة والحديثة، وإمعاناً في إبراز النزعة التاريخية التعاليمية^(٣).

(١) مثل تعليقات ونصوص من القراني، المصدر السابق من ص ٢٢٩ - ٢٢٧ ومن ابن سينا، من ص ٢٥٦ - ٢٨٨ ومن الغزالي، من ص ٣٢٨ - ٣٣٠ من ص ٣٢١ - ٣٢٧ من ص ٣٢٨ - ٣٢٩ من ص ٣٤١ - ٣٤٣ من ص ٣٤٥ - ٣٤٦ من ص ٣٤٩ - ٣٥٠ من ص ٣٥٢ - ٣٥٤ من ص ٣٥٥ - ٣٥٦ من ص ٣٧٢ - ٣٧٣ من ص ٣٧٤ - ٣٧٥ ومن ابن خلدون من ص ٤١١ - ٤١٥.
(٢) المصدر السابق من ص ٣٨٨ فنظر أيضاً ترجمتنا لمنهج: تربية الجنس البشري وأصلها لاهوتية أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧.
(٣) للمصدر السابق من ص ٤٢٣ - ٤٣٤.

أما "مذهب الذرة عند المسلمين" لبينيس فقد تعرف عليه العالم الجليل وهو طالب في باريس في ١٩٣٨ . وأعجب ببقته وموضوعه من أجل معرفة التمايز بين الفكر الإسلامي والفكر اليوناني أو الهندي^(١). ويتناول أهم شخصيتين : الرازي الطيب وناصر خسرو. ولم تنتشر الترجمة إلا بعد عودته إلى مصر. فالأستاذ عالم منذ أن كان طالبا، صاحب قضية ومشروع. لم يلتفت إلى زخرف الحياة في باريس بل كانت مصر حاضرة أمامه كما كان الطهطاوي من قبل وهو يترجم "الشرطة" الفرنسية ويكتب "تخليص الأبريز". ونظرا لصعوبة الموضوعات والمصطلحات الفلسفية فقد تجاوز الترجمة الحرفية إلى الترجمة المعنوية كما فعل حنين بن إسحق في مرحلته الثانية من أجل دقة المعنى والتعبير عنه بأسلوب عربي رصين وكأنه تأليف وليس ترجمة^(٢). وقام الأستاذ بشرح المعنى في تعليقاته المستفيضة كالعادة لمساعدة القارئ على الفهم والمقارنة. ويحيل إلى النصوص المترجمة في فقرات أخرى سابقة أو لاحقة تأكيداً على وحدة الفكر، ومما يدل على الاحاطة والعلم الكلي بالموضوع. فبالكل سابق على الجزء، والفهم مقدم على النقل^(٣). ويتم تصحيح الأحكام المتضمنة في النص المترجم أو تعديلها أو تخفيفها بحيث تبدو أكثر مطابقة للمادة العلمية. فالتقدم عن الأشرى غير ظاهر لأن لفظ يتفرق لا يدل على فعل إيجابي من ناحية الجزء، ولا يدل على أكثر من معنى الانقسام^(٤). وكثيرا ما يوزن المستشرق الدليل على حكمه لأنه يتبع رواية القمام دون تكليل عليها. ومن ثم ينقص المستشرق نقد النصوص أولا. وهنا يبدو المترجم أكثر نقدا للنصوص من المؤلف الذي يزعم بأنه ينتمي إلى حضارة نقدية أكثر مما تنتمي إليها المادة العلمية المدروسة. ويقارن المترجم بين نتائج المستشرقين، ويبين إختلافاتها وتناقضها أحيانا^(٥).

ويراجع المترجم النصوص التي يوردها المؤلف في المكتبات العامة في العواصم الأوروبية^(٦). ويترجم كل الهوامش المستفيضة في النص الأصلي، علما بعلم. ولا يضيف عليها إلا ما قد لزم. على عكس "دي بور" الذي خلا نصه تقريبا

(١) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند ومعه لفظة محمد بن زكريا الرازي، نقله عن الأماطية محمد عبد الهادي أبو ريده، قنضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦.

(٢) تم تأييد هنا بحرفية للترجمة لابرز وجه قشبه بين لينظام والغزالي، للمصدر السابق ص ١٦.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٧ ص ١٤٢ ص ٣٢١ ص ٥ راجع ملاحظة بينيس على هذا فيما تقدم من للكتاب ص ٩، ص ١٣٥.

(٤) المصدر السابق ص ١٣٩.

(٥) راجع ما يقوله بينيس في كتابه ص ١٤ هامش ٤ "وبعض ما ينكره صاحب هذا المقال لا يمكن تبريره تماما من ناحية للنصوص" (المترجم) ، للمصدر السابق ص ١٤٢.

(٦) كما استطعت وأنا في باريس مراجعة نصوصه التي لا تحصى في مخطوطاتها لكثيرة التي رجح إليها المؤلف. ولم يكن هذا على بالأمر اليسير، المصدر السابق ص ٥.

من الهوامش الأصلية عن مصادره. وأحيانا يكتفى المترجم بالتعليقات المسهبة للمؤلف دون الوقوع في تعاليم عربي على التعاليم الاستشراقية، ولكنه يراجع النص الأصلي، ويعيد دراسته، ويستوضح ما غمض منه^(١). كما أن المترجم يبدو أكثر دقة من المؤلف، ويراجع المفاهيم العربية على ما يقابلها في اليونانية^(٢). ويحيل إلى مراجع إضافية، ويشير إليها سواء الكتب أو المقالات في المجالات العلمية^(٣). كما يحيل إلى المخطوطات، ويراجع ويكتشف نسبتها صحيحة أو خاطئة^(٤). فالمترجم يراجع كل شيء في النص المترجم، النص وشواهد. ثم يضيف مراجع جديدة حتى يبدو النص مستوفيا في إحالته^(٥). بل إن المترجم يضيف نصا جديدا في الموضوع لمستشرق آخر هو بريترزل، ويلحظه بالكتاب إستيفاء للموضوع. فالمترجم واسع الاطلاع، ويتحمل مسئولية الكشف العلمي حتى بعد وفاة المؤلف الأول^(٦). يعلق عليه، وينقد قراءاته للنصوص، ويقدم قراءات أخرى أفضل^(٧). وبالرغم من سيادة المنهج التاريخي ومنهج الأثر والتأثير بين الفكر الإسلامي ومذاهب الهند واليونان والحرانيين إلا أن المترجم كان على نفس مستوى التخصص الدقيق للمؤلف إن لم يبرزه في العربية والموضوعية والتخلي عن الهوى وإصدار الأحكام العلمية الدقيقة المطابقة^(٨).

وفي آخر الكتاب يظهر للتواضع في الاقتصاد في الفهارس والكشافات التحليلية وليس فقط اختصارا للورق وتخفيفا للتكاليف أثناء الحرب. وعلى الجيل القادم من الطلاب إستئناف الدراسة. فالفلسفة مشروع مشترك. الأستاذ يبدأ، والطلاب يستأنفون. ودون إغواء بمعرفة اللغة المنسكربتية يكتب المترجم أسماء الأتبياء والمؤلفين الهنود والمراجع الهندية بالحروف الانجليزية على الطريقة

(١) المصدر السابق ص ١٣٣.

(٢) 'هذان المعنيان مرتبطان لأن الكون بمعنى الحدوث والوجود لا يكون إلا على نحو من أنحاء معينة هي الحركة والمكون والاجتماع والافتراق. وهذه تسمى عند المنكلمين الأكوام الأربعة. أما موازنة الكون للفظين اليونانيين فهي غير دقيقة، المصدر السابق ص ١٣٥.

(٣) ظهر هذا المقال ضمن مجموعة Die Antike الألمانية في المجلد الرابع سنة ١٩٢٨ ص ٢٢٦ وما بعدها، المصدر السابق ص ١٤٤.

(٤) كان محل هذه الآيات بياض في الأصل، وقد عثرت على فصل عنوانه 'في بيان النفس' في آخر مخطوط رقم ٦٩٦ بمكتبة الاسكوريال. والغالب أنه كتاب 'الغزير الأصفر' لابن مسكويه، وهو حكاية من مذاهب الحرانيين. ومنه أكتملت هذه الآيات، المصدر السابق ص ٦٣.

(٥) تت الإحالة إلى المقالات، المصدر السابق ص ١٦٤ وإلى الاتصال، المصدر السابق ص ١٢.

(٦) هنا ينتهي كتاب الدكتور بينيس. وقد أشار في أثناء كتابه مرات كثيرة إلى بحث في الجوهر الفردي عند أوائل المنكلمين للعلامة الألماني المرحوم لوتوبريترزل. وقد رأيت إكمالا للنفع أن الحق بهذا الكتاب ترجمة مقال الأستاذ بريترزل. وهكذا يكون بين يدي القارئ لأحدث ما كتبه المستشرقون في الموضوع، المصدر السابق ص ١٣ مقال المذكور ص ١٣١ - ١٤٧.

(٧) هنا يقترح بريترزل لهذا النص قراءة غير وجهية، المصدر السابق ص ١٣٤.

(٨) أنظر نقدنا لماناهج المستشرقين في كتابنا 'التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم'، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٥ - ١٠٨.

الألمانية^(١). ويضيف لوحة تاريخية ترتب أسماء المؤلفين طبقاً لتواريخ حياتهم بتاريخ الميلاد والوفاة للهجرى والميلادى من أجل تربية الورى التاريخى لتطور الفكر الإسلامى إبتداء من جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) وأوائل المعتزلة حتى صدر الدين الشيرازى وشرحه لابن سينا (ت ١٠٥٠)^(٢). ويلحق بالكتاب خاتمة بالمراجع والأبحاث الأجنبية العامة التى ذكرت باختصار أو بالعربية فقط^(٣). ولا يضع ثبثاً بمؤلفاته فى آخر صفحة من كتبه المترجمة أو المحققة أو المؤلف كما يفعل الكثير منا بين الترجمة والتحقيق والدراسة، ما طبع وما تحت الطبع، ما نفذ وما لازال بالأسواق، ما نال جائزة ومالم يسمع عنه أحد طلباً للدعاية وحرصاً على التسويق. كان المترجم عفيفاً فى العلم. متواضعاً فى رؤيته لنفسه.

أمّا الكتاب الثالث "الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام" لأدم متر فإنه كتاب شامل فى الحضارة الإسلامية وليس فقط فى علم بعينه مثل الفلسفة أو الكلام^(٤). واختيار كتاب عن العصر الذهبى أو عصر النهضة الأول فى الإسلام له دلالاته. إذ يكشف عن رغبة عند المترجم فى تأصيل النهضة الحالية. فقد كان من جماعة تنويرية مع أحمد أمين وطه حسين، مركزها لجنة التأليف والترجمة والنشر. وقد تمّ التعاون فى نشر الكتاب مع بعض الهيئات العربية مثل بيت المغرب الذى نشر كتاباً قيمة فى الموضوع^(٥). لم يترجم أصول الفقه أو للتصوف ربما لأنهما علمان دخلان يتمّ فيهما التأليف أكثر من الترجمة، وربما لأن المترجم متكلم فيلسوف بطبعه أكثر منه أصولياً صوفياً فى فكره، وإن كان صوفياً فى مزاجه ونكوينه الأولى. انتدبه أحمد أمين لهذا العمل لما يمتاز به من صبر وطيبة نفس وخدمة للعلم وقدرة على الاتصال بالمصادر الأصلية والسفر إلى مكتبات العالم لمراجعة أصول الكتاب فى مخطاته الأولى^(٦). وقد عبر عن ذلك المترجم فى مقدمته للطبعة الأولى بعد أن يبدأ بالبسملة والحمللة كالعادة من أجل

(١) المصدر السابق ص ط ص ١٦٥.

(٢) المصدر السابق ص ص ١٦٧ - ١٦٩.

(٣) المصدر السابق ص ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٤) أدم متر : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام : الطبعة الأولى ١٩٤٠ للطبعة الثانية ١٩٤٧.

(٥) المصدر السابق ص ٥.

(٦) وعرفت أن كتابنا هذا يتطلب من مترجمه صبراً من جنس صبر المؤلف... فتقبل الأستاذ أبو ريذة التقييم بهذا الجهد كله بنفس طيبة تحب العلم وتصور على الجهد وتستعدّ العناء فى سبيل طمّ نشره أو خير تقديمه. وليس يعلم مقدار ما عانى فى ذلك إلا الله ومن شاهده أثناء ترجمته ويحظه. وكان من حسن حظه وحظ الكتاب وحظ القراء أن أرسل إلى بعثة فى فرنسا فأتاحت له هذه البعثة فرصة طيبة للاطلاع على المصادر فى المكتاب الفرنسية، ومكنت له من أن يسافر إلى براين، ويتصل بهولندا ليقوم بترجمة هذه المصادر كلها. فله الشكر الجزيل على ما عانى وعلى ما قدم لقراء العربية من خير. وليت المغرب الشكر على ما لفق وعلى ما قجه إليه من خدمة للعلم "من مقدمة أحمد أمين، المصدر السابق ص د.

وضع الترجمة في سياقها الثقافي والحضارى الجديد. والمترجم يعرف المؤلفين الذين يترجم لهم شخصيا. الترجمة إذن علاقة حية بين عالمين، حوار متبادل بين ثقافتين. وهي عمل شاق لأنها نقل نص من ثقافة إلى ثقافة أخرى بل إلتاحه فيها بحيث يصبح أكثر دلالة وأثرا. تهيب المترجم أولا وعانى منها ثانيا. فهي إعادة تأليف للنص وليست إيجاد نص مواز بحروف عربية تتم في أشهر ثم حساب الأسطر والكلمات لأخذ الأجر ودفع الحساب كما فعل هذه الأيام.

واختار المترجم نصا إستراتيجيا متعاطفا مع الحضارة الإسلامية ليبين عدل بعض المستشرقين وإنصافهم. فقد اختار المؤلف عصر النهضة الإسلامية الأول وقارنه بعصر النهضة الأوربي إعتادا على المدرسة التاريخية عند بوركهارت. بل إن التسمية تدل على هذا للتشابه "عصر النهضة في الإسلام" وكأننا سبقنا أوروبا بخمسمائة عام، من القرن الحادى عشر حتى القرن السادس عشر^(١). وقد قامت حضارة أوروبا في عصر النهضة على إحياء الحضارة القديمة. واقتترنت بميلاد القوميات وتجزؤ الدولة الواحدة، دعامة العصر الوسيط في أوروبا. وقد حدث نفس الشيء في عصر للنهضة في الإسلام. للعودة إلى الثقافات القديمة وضعف دولة الخلافة واستقلال الأمصار. وقد امتاز المؤلف بالعدل والنزاهة والخلو من التعصب واستبعاد بعض الطبع الشاذة من العرب وإرجاعها إلى ظروف تاريخية، والاعتراف بحسن معاملة العرب لغيرهم بفضل عدالة النظم الإسلامية. كما عقد عدة مقارنات متزنة خالية من المبالغة. وهي سمات يشارك فيها المترجم المؤلف، قرأها المترجم في المؤلف. وجدها في نفسه أولا وعند غيره ثانيا^(٢). ولا يكتفى المترجم في الطبعة الثانية بأن يعيد الترجمة الأولى وقد انقضى عليها سبع سنوات بل يصححها، ويراجع أصولها العربية بما في ذلك المخطوطات ويصحح بعض أخطائها، ويزيد من تعليقاتها دون إكثار أو تعالم. فإعادة قراءة الترجمة لذة وممتعة، ذكريات عذراء، يعمل المترجم بقلبه وعقله، ويبلغ الكمال. يوسع بعض النصوص، ويبين مناسبتها كي تكون مفهومة للقارئ العربى. ويعبر عن الحاجة إلى وضع فهرس كبير لأسماء الأعلام كاملة. ويوجه رسالة إلى القارئ للاستمرار فى تحمل المسؤولية حتى يتم النفع للجميع^(٣).

ويقوم المترجم بتحديث المادة العلمية للمؤلف. فبين النص الأول والترجمة ما يقرب من ثلاثين عاما (١٩٠٧ - ١٩٤٠)، تغيرت فيها الظروف التاريخية والاجتماعية للعالم الإسلامى، فقد ألغيت الخلافة فى ١٩٢٤. وكتب الكتاب قبل

(١) المصدر السابق ص ٥٠

(٢) المصدر السابق ص ٥٠.

(٣) المصدر السابق ص ٥٠.

١٩١٧، وظهرت الترجمة في طبعتها الأولى في ١٩٤٠، والثانية في ١٩٤٧، وتغير سكان مصر من ١٢ مليوناً في ١٩٠٧ إلى ١٨ مليوناً في ١٩٤٧^(١). وتغيرت معاني الألفاظ بالنسبة إلى العصور. فلفظ الأستاذ اليوم يطلق على المدرس بوجه عام وعلى المثقف أيضاً وإن كان العامة يطلقونه على الشيخ^(٢). كما يقوم بتوضيح قصد المؤلف بالنسبة للمقارنات. فحركة الوحدة الألمانية في القرن التاسع عشر كان غرضها الوحدة. ولتصورت على بعض الألمان دون البعض الذين اعتبروا أجنباً على عكس انقسام الدولة الإسلامية، وينطبق ذلك على القرن التاسع عشر وحده. أما في القرن العشرين فقد ضم هنتر الألمان كلهم على أساس الجنس واللغة مما أدى إلى النازية والحرب. كما يشرح قصد المؤلف فيما يتعلق بتتصيب على أو بقدره أهل الدين على الثورة والإصلاح الإداري^(٣).

وقد أضاف المترجم حوالي ثلاثة وأربعين تعليقا غير الإضافات التي بين قوسين لإكمال بعض المعلومات عن الطبقات وأسماء الأعلام. تكثر التعليقات في علم الكلام والفلسفة وتقل في غيرهما. وتنقسم هذه التعليقات في مجموعتين: الأولى خاصة بإكمال المعلومات والمراجع. فهناك نقص في المعلومات فيما يتعلق بالمواريث، وأخذ تركة ما لا وارث له لبيت المال. إذ لم يتعرض المؤلف لتركة المعمل الذي يموت ولا يكون له وارث ولا رحم. كما أن الجزية لم تكن تؤخذ من جميع أهل الذمة. وإذا ذكر المؤلف أن الأشعري كان معتزلاً طبقاً لابن الجوزي فيورد المترجم عبارة ابن الجوزي كاملة، أن الأئمة على مذهب المعتزلة زماناً طويلاً "أربعون سنة" ولأى بمقالة خطب بها عقائد الناس^(٤). كما يكمل المترجم معلومات القارئ بالنسبة للتاريخ الروماني الغربي والفرق بين Cuius regio، Cuius religio، واتفاق الأمراء الألمان والامبراطور آخر القرن السادس عشر على أن يكون لكل أمير الحق في أن يفرض على إمارته المذهب الذي يراه. ويكمل المعلومات بإعطاء أمثلة جديدة^(٥). كما يجدد مراجع المؤلف لأن "التمهيد" للباقلاني الذي نشره المترجم لم يكن معروفاً للمؤلف وقت كتابة كتابه. ويكمل الناقص منها مثل "مقدمة" ابن خلدون لإكمال ما كتبه المؤلف عن الفقه. ويزيد معلومات عن الطبقات العربية وأجزائه وسنوات نشرها مثل كتاب "التقريب". ويراجع كلام المؤلف بالرجوع إلى مصادره والتحقق منها فعلاً. يجد أحيانا ما

(١) المصدر السابق ص ٤٠ ص ٥١.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢.

(٣) المصدر السابق ص ٣ ص ٨٧ ص ١٠٨.

(٤) المصدر السابق ص ٤٦ ص ٥١ ص ٢٨٧.

(٥) المصدر السابق ص ٧٩ ص ٢٩٩ ص ٣٠٤.

يورده المؤلف، ويحيل إلى مراجع أخرى، ويشير إلى النص مطبوعاً أو مخطوطاً ومكان اقتبائه واستبعاد ما ليس في النص^(١).

والثانية خاصة بتصحيح معلومات المؤلف وأحكامه وفهمه وأخطائه، فوزير التنفيذ لا يباشر الحكم، ولا يقلد العمال، ولا يدير الجيش على عكس وزير التفويض. كما أن الاشتغال بالفلسفة شمل كثيرين غير الجاحظ والنظام^(٢). كما يتم تصحيح أحكام المؤلف الخاصة بعلم الكلام، فقد استقل هذا العلم بذاته في القرن الثالث. وإذا كان المؤلف يرى أن قراءات ابن شنبوذ لا خطر منها فإنها عند المترجم تحريف للقرآن عن معانيه الظاهرة المنقولة. كما أن إنكار القياس عند الظاهرية وحدها، كما يعيب المترجم على المؤلف أنه يعتمد على جزء لا يقيم عليه قاعدة في كثير من صفحات كتابه مما يجعله مضطرباً في استنتاجاته^(٣). ويصحح المترجم فهم المؤلف لكلمة قارورة أنها صندوق، وقراءته لنصوص يسيء تفسيرها من أجل التعارض بين المعرفة والعلم. كما يصحح أخطاء المؤلف في نسبة الكتب إلى غير أصحابها عن طريق العودة إلى الأصول العربية، كما يعترض على تدخل مزاج المؤلف في الأحكام الموضوعية مثل التعبير عن عدم إعجابه بتشبيه الدمع بالإيقاع الموسيقي^(٤).

والكتاب الرابع والأخير هو تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهضة الدولة الأموية لفنهاوزن. وهي ترجمة معنوية غير حرفية للعنوان الألماني الحرفي "الدولة العربية ومقوطها"^(٥). والمؤلف هو ناقد العهد القديم المشهور، المفكر المتحرر العقلاني، الناقد العلمي للتاريخي للكتب المقدسة والذي انتهى إلى أن العهد القديم تنقصه الوحدة والاتساج فكاراً وأسلوباً، ولا ينسب إلى أصحابه. ليس وحياً بل من صنع الناس. يرجع هنا إلى المصادر العربية دون تعصب، ويقرأ النصوص القديمة، ويعتمد أيضاً على المراجع البيزنطية والسرانية. يتمسك بروح العلم، ويلجأ إلى الواقع^(٦). ويقدم المترجم للكتاب بالبسملات والحمدلات كالعادة من أجل وضع النص في إطار الثقافة الإسلامية. ويستحسن اختيار فترة الحكم الأموي العربي، فترة نشأة الدولة والتعامل مع الأمم المغلوبة. كما يثني على المؤلف واعتماده على المراجع العربية، وفهمه للنصوص فهماً إجمالياً، والتعبير بعبارات

(١) المصدر السابق ص ١٨١ — ٢٨٢ ص ١٩٣ ص ٣٠٢ ص ٣١٣ ص ٢٥٣ ص ٨٢ ص ١٠٧ ص ١٢٣ ص ٥ ص ٣١٥ ص ٣٤٩ ص ٣٤٨ ص ٣٢٨.

(٢) المصدر السابق ص ٦٩ ص ٢٨٣ - ٢٨٤ ص ٢٨٩.

(٣) المصدر السابق ص ٢٦٦ ص ٢٧٤ ص ٢٩٤ ص ٢٩٤.

(٤) المصدر السابق ص ٢٦٧ ص ١٣٥ ص ١٧٥ ص ٣٤٩.

(٥) Das Arabische Reich und sein Sturz

(٦) المصدر السابق، كلمة عن مؤلف الكتاب ص : ح - و.

موجزة دقيقة^(١). والترجمة العربية أفضل من الترجمة الإنجليزية، وأفضل من ترجمة عربية أخرى ظهرت في سوريا عن الإنجليزية. فالترجمة من الأصل الألماني أكثر علمية ودقة من الترجمة عن ترجمة. كما يقوم المترجم بترجمة النصوص اللاتينية واليونانية إلى العربية.

وتضم الترجمة حوالى أربعمائة وخمسين تعليقا. وقد يطول التعليق في الهامش حتى يبلغ صفحة بأكملها، مدعما بالنصوص، وكأنه مراجعة وإعادة دراسة لنفس الموضوع^(٢). ويمكن تصنيف تعليقات المترجم إلى مجموعات ثلاث. الأولى إيراد النصوص التي لم يشر إليها المؤلف، وذكر المراجع الاستشراقية التي يعتمد عليها المؤلف، والإحالة إلى باقي مؤلفاته من أجل وحدة الموضوع، وإكمال النص وعدم بتره من أجل صحة الفهم، ووضع أفكار المؤلف في سياقها، وتوسيع الترجمة بإضافة نصوص أخرى مطابقة، وإكمال المعلومات والمراجع بالنصوص أو الاعتراف بعدم وجود نصوص يحال إليها لتدعيم أفكار المؤلف ونقد الروايات القديمة التي يعتمد عليها المؤلف الذي ينتسب إلى حضارة النقد، والمقارنة بين الروايات من أجل دقة الفهم، وتخريج النصوص، وبيان غياب المراجع عند المؤلف. والثانية شرح نص المؤلف مع بعض الزيادة في الأسلوب لتخفيف التركيز، وتحويل الأسلوب العلمي إلى أسلوب أدبي، ومساعدة القارئ في إجلاء الغموض، وبيان ما يقصده، وترجمة النصوص اليونانية واللاتينية. والثالثة تصحيح بعض أحكام المؤلف والتخفيف من أهوائه، وتحويله من الاسراف والمبالغة في الأحكام إلى التوسط والاعتدال. ويشمل التصحيح فهم معاني الكلمات وشرحها، وتقديم موضوعات للقارئ العربي، ومراجعة دقة فهم النصوص، ورفع خلط المؤلف في فهم الروايات، وإكمال النص وعدم إبتساره من أجل تصحيح الفهم، وتصحيح فهمه للوثائق، وتصحيح معلوماته، والتعليق على رأي المؤلف الذي لا دليل عليه، أو إيجاد الأدلة بالنصوص على فكرة يستهجنها المؤلف. وباختصار، المترجم هنا مؤلف ثان بل مؤلف أول، أستاذ يراجع تمرينات التلميذ.

ثالثاً : التحقيقات

وقد قام العالم الجليل بأربعة تحقيقات مازالت نصوصها مقروءة ولا غنى عنها حتى الآن. وهى "رسائل الكندي"، "التمهيد للباقلاني"، "ميوان الأصول" للنيسابورى، وثمره الحكمة لابن الهيثم^(٣). يهدف التحقيق إلى التعرف على

(١) المصدر السابق، كلمة المترجم ص ص : ز - ح.

(٢) إتبعنا هذه الطريقة أسوة بابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة في ترجمتها لكتاب لسنج تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) أ - الكندي : رسائل الكندي الفلسفية، رسائل الكندي الطبيعية، جزأين ، دار الفكر العربى، القاهرة -

النصوص الأساسية في الفلسفة الإسلامية حتى لا تصدر الأحكام عليها عن هوى أو تعصب أو جهل، طبقاً لمدرسة مصطفى عبد الرزاق أستاذ العالم الجليل في "التمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام" اعتماداً على النصوص من أجل أن يتعرف الطالب على مادته العلمية الأولى قبل أن يقرأها له مستشرق أو دارس غيره. وكالعادة يعقد المحقق مقدمة طويلة للنص ومؤلفه ومنهج تحقيقه والهدف منه.

وقسم رسائل الكندي إلى جزئين: فلسفية وطبيعية. وقدم لها بمقدمة طويلة عن حياة الكندي ومؤلفاته. كما قدم لكل رسالة يشرحها ويخلصها ويبين أقسامها ويحل مضمونها. تتضمن كل صفحة من الرسائل حوالي عشرة تعليقات لضبط القراءات وترجيح أفضلها، والعودة إلى الأصول اليونانية، والإحالة إلى المصادر العربية القديمة، وتعريف المفهوم فلسفياً في ذاته وبالإحالة إلى مجموع رسائل الكندي، تفسير الكندي بالكندي، أو وضعه في إطار علم الكلام، وهو الميدان الذي تخرج هذه الرسائل منه وتصب فيه. وبالرغم من نشر بعض رسائل أخرى للكندي متفرقة من علماء وباحثين آخرين إلا أن رسائل الكندي الفلسفية والطبيعية اقترنت باسم العالم الجليل، ولا يكاد يذكر أحدهما إلا ويذكر الآخر^(١).

أما كتاب "التمهيد" للباقلاني فقد عقد له أيضاً مقدمة طويلة تبدأ كالعادة بالسملة والحملة لبيان البيئة الثقافية الإسلامية التي يحقق فيها النص. وتبين أهمية علم الكلام ومؤلفاته في الرد على المخالفين، وموضع "التمهيد" ضمن سلسلة الكتب الكبرى التي تبين تطور علم الكلام، وتبرز المشاكل الأساسية الخلافية فيه. وتعرض المقدمة حياة المؤلف ثم إلحاق ترجمة للباقلاني إضافية من كتاب "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك" للقاضي عياض بن موسى الليصبي المصنبي. كما تعرض مذهب الأشعرى وتطوره ودور الباقلاني وآراءه فيه. ومكانة "التمهيد" ضمن باقي مؤلفات الباقلاني مثل "الاستبصار في الرد على أهل الجحد والعناد"، "أصول الفقه"، "إكفار المتأولين"، "مناقب الأئمة". ويعرض المحقق منهجه في التحقيق، إختيار النسخة الأم، أقدم النسخ، وصف باقي النسخ، تحليل ما وجد من تاريخ الباقلاني في الصفحة الأولى، تحليل الصفحة الأخيرة، ملكيتها وخطها وتاريخها، وكيف تم إختيار العنوان، وتقسيم الكتاب وعناوينه،

ب - الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة تأليف الإمام أبي بكر صر بن الطيب بن الباقلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضيرى المدير المساعد للبحوث والثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف، محمد عبد الهادي أبو ريدة مدرس الفلسفة، كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، دار الفكر العربى، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧.

(١) نشر العالم الجليل مقدمة رسائل الكندي الفلسفية في طبعة مسقطة بعنوان "الكندى وفلسفته" دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٥٠، ومهدى إلى روح أستاذى المحبوب طيب الذكر الأستاذ الأكبر المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرزاق.

ووضعها بين مضلعين ثم وضع فهرس للكتاب، أبواباً وفصولاً متسقة، ووضع احتمال وجود خرم في المخطوط نظراً لغياب نص في "التعديل والتجوير" كما أعلن الباقلاني في المقدمة، وأخيراً بعض الملاحظات والتعليقات على النص^(١). وتدل التعليقات في الهوامش على تحقيق هذا المنهج بذكر الخلافات بين المخطوطات، والقراءات المختلفة، وتصحيح اللغة، ووضع هوامش المخطوط في هوامش التحقيق، وتصحيح النص طبقاً للمعنى، وتصحيحها طبقاً لنصوص الباقلاني عن اللاحقين مثل ابن القيم وابن تيمية، وتخريج الآيات. كما تشمل التعليقات شرح معاني الألفاظ وبيان مقصودها مثل الطينة أي الهولي، والتعريف بالفرق المسيحية ونصوصها، وشكر الأبوين قنوتى ودي بوركى على مساعدتهما في ذلك.

والنص الثالث هو "ديوان الأصول" للنيسابورى من تراث المعتزلة في التوحيد. وتبدأ مقدمة المحقق بالمسلمات كالعادة، وكيف عثر على المخطوط في المكتبة المتوكلية بصنعاء، وضبط النص نحواً وهجاء دون تكلف أو فضول، وتقسيم النص إلى فقرات مرقمة، وتصحيح المخطوط على مخطوطات إعتزلية أخرى مع الصبر في القراءة والفهم نظراً لدقة المسائل وأهمية الموضوع^(٢). وتنتهى المقدمة بالدعوة للنفع بالعلم وبشكر المتعاونين عاملة وخاصة^(٣). وقد استطاع المحقق أن يحل أهم مشكلتين في هذا النص : الأولى من هو مؤلفه؟ والثانية: كيف يمكن إكمال الخرم في أوله؟ وقد انتهى إلى التعرف على شخصية مؤلفه بعد وضع عدة فروض أخرى مثل الشيع أبى على بن خالد ثم تركه لأنه من الطبقة العاشرة، ثم التحق من صدق الفرض الأول نظراً للتشابه بين كتاب "المسائل" لأبى رشيد النيسابورى وكتاب "ديوان الأصول" في العبارات والتقسيمات والتعريفات والأفكار والأدلة، وبالإضافة إلى مقارنة فصلين من كل من الكتابين مما يؤكد أن التشابه بينهما ليس مصادفة بل من تأليف شخص واحد. ويذكر نصوصاً أخرى من كتبت معاصريه لإثبات نوعية كتابات المدرسة، دليلاً خارجياً بالإضافة إلى الدليل الداخلى، والمشكلة الثانية إكمال الجزء المفقود. فبعد إثبات المؤلف بدأ التركيز على النص نفسه وتحليله أسلوبياً ومضمونياً اعتماداً على طبقات المعتزلة خاصة الطبقة الثانية عشرة. فالمخطوط مخروم من أوله ومن آخره، وأكماله المحقق إجتهداً، بالقدرة على إكمال النص الغائب بمعرفة روح النص للحاضر. تفحص المحقق شخصية

(١) المصدر السابق ص ١ - ٣١.

(٢) النيسابورى : ديوان الأصول ، المقدمة ص ٥٠ - ٧٢.

(٣) يخص بالذكر الأستاذ هـ . ع كشك، "وإذا لآزمتني في أثناء هذا التلخيص وتحقيق بعض النقط المتطرفة بالمؤلف روحاً نقيّة طاهرة تحب الله وتحب المعرفة به ويلصق دينه. وقد أتانا الله بولاداً زكياً، وكثيراً ما قرأنا معاً مواضيع من المخطوطات. وقد كانت مناقشتنا في المشكلات بقصد الفهم والمعرفة التدقيق في تحرير الفكرة خير عون لي على بيان هذه الآراء نورها الله بأولو المعرفة به، وجعل من علمها سراجاً يثير غول طالب المعرفة بالله"، المصدر السابق ص ٦٤٢.

المؤلف وتبنى أسلوبه وفكره وأكمل نصه بدلا عنه. المعنى يخلق النص اعتمادا على روح المدرسة. وهذا يدل على إمكانية التأليف الجماعي لبعض النصوص وكيفية الانتقال لنصوص أخرى^(١). ويشترك المحقق القارئ في الحكم وتذوق النصين الأصلي والتكميلي، التاريخي والابداعي^(٢).

والنص الرابع "مقالة في ثمره للحكمة" لابن الهيثم إختار له المحقق العنوان من بين المخطوطات، وتيقن من نسبته إليه بعد دراسة الأسلوب. وبعد البسملة والحمدلة كالعادة يفصل المحقق النص، ويضع لكل فقرة عنوانا بين قوسين. وكان النص هذه المرة في الرياضيات والعلوم لملء الفجوة في هذا الفرع في ثقافتنا المعاصرة. ويقارنه مع غيره من النصوص للمشابهة في تاريخ العلوم سواء عند ابن الهيثم أو عند غيره. وتضم المقدمة أيضا نبذة عن حياة ابن الهيثم ومؤلفاته وتحيل إلى الأدبيات خاصة كتاب مصطفى نظيف. وتنتهي المقدمة بمحاولة لوضع أسس للمنهج التجريبي، وتتبع مراحل منذ جابر بن حيان حتى ابن سينا، وكيف أعاد ابن الهيثم صياغته كنقد للمعرفة العلمية ثم وضع قواعده عند ابن الهيثم حتى يصير منها محاكما. ولا ينسى المحقق الحديث عن ابن الهيثم ووضعه في إطار عصره، فالبحث الاجتماعي التاريخي هو أساس البحث الفلسفي في إحدى مراحل.

وهناك مجموعة أخرى من النصوص بعنوان "تصوص فلسفية وعربية" إختارها العالم الجليل^١ وعلق عليها لاستعمالها في دروسه الجامعية أسوة بأستاذاه الشيخ مصطفى في "التهذيب"، ومواجهة الطالب بالنص وتخفيف عبء المجلدات القديمة المتعددة الأجزاء عنه بدلا من تأليف الكتب المقررة المعادة كما نفعل هذه الأيام^(٣). وتعلن "عربية" هنا أنها مكتوبة بلغة عربية ومضمونها "إسلامية". وتبدأ

(١) "لقد عملت على ملء الفجوة الأولى بذكر نصوص في نقط جوهرية يجد فيها القارئ من حيث الفكرة ما يقوم مقام المخروم من أول الكتاب. وصملت على ملء الفجوة الثانية بتكملة تستند إلى تحليل للنصوص، وتقوم من حيث الموضوع مقام القسم المفقود من آخره. وكل ذلك كان أخذا عن مراجع مخطوطة معاصرة لمفكرين ينتمون إلى مدرسة القاضي عبد الجبار التي لا أشك أن مؤلف كتابنا أيضا كان ينتمي إليها". المصدر السابق ص ٣، "حاولت بكل ما تقدم من تلخيص بقية المسائل المتعلقة بالتوحيد وبيان صورها وللتها أن أملا الفجوة الموجودة في مخطوطنا حتى يجد فيه القارئ والباحث بيان أصل التوحيد عند المعتزلة بمقدماته ومسائله والمشكلات التي كانت موضوع بحث بين المعتزلة وخصوصهم من المسلمين وغير المسلمين مع توخي ذكر النصوص المميزة للمذاهب ما أمكن ومع شيء قليل من التحليل والتقد. هذا وقد عمدت إلى الاستفادة من شرح القرطبي خلاصة أي وجدت أن روح مخطوطنا أقرب ما تكون إليه وإن كانت روح تلاميذ القاضي عبد الجبار من حيث الأفكار والعبارات وطريقة الإثبات في الجملة روحا واحدة". المصدر السابق ص ٦٤١ (نفس ص ١-٥٧) والتكملة ص (٥٧١ - ٦٤٢).

(٢) نصوص فلسفية عربية إختارها وعلق عليها د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥.

(٣) المصدر السابق ص ١٦-٤٥.

المقدمة العامة لهذه النصوص كالعادة بالبيسمات والحمدلات، وتبين أهمية تنوع النصوص. ويعطى أربعة نماذج منها : القرآن، والكلام، والفلسفة، وابن خلدون. فمن القرآن يختار عدة آيات كباحث على النظر لبيان أثره في العلم والفلسفة، والتوجه نحو الأمور المحسوسة، والبحث عن الحكمة، وترك التقليد، وأهمية البحث من أجل الوصول إلى اليقين. يشرح الآيات، مقاصدها وأهدافها، ويحيل إلى الفلسفات الناجمة عنها، ويقارنها مع الآيات الأخرى المشابهة لها، ويبين مناسط كل آية، ويكشف عن الأدلة العقلية للمتضمنة في كل آية مع بيان كل دلالات الآيات. ويضيف عدة شروح وتعليقات في الهامش للآيات مبينا كيف كانت مصدرا للعلوم الكلامية والفلسفية والصوفية^(١).

ومن الكلام يختار عدة نصوص عن أساس الخلاف، والأصول والفروع وأهل السنة والمعتزلة من "الملل والنحل" للشهرستاني، وباب الكلام في وجود الصانع وصفاته من "اللمع" للأشعري، وباب القول في حدوث العالم من "الارشاد" للجويني ونصا آخر من "البدء والتاريخ" للبلخي. ويعقد لكل نص مقدمة وتعليقا وخاتمة وتقسما للموضوع، ويشرح النص، لفظه، ومقاصده. ويضع الموضوع في إطاره التاريخي وشرح الفرق الإسلامية بوجه عام. ويتحدث عن المؤلفين، ويبين كيفية استخراج الدليل من الآية مع مقارنة مع غيرهم من المتكلمين أو الفلاسفة مع نصوص قرآنية أخرى مما يبين وحدة النص داخل علمه وفي إطار حضارته^(٢).

ومن الفلسفة يختار نصا من "فصل المقال" لابن رشد وآخر من "الكشف عن مناهج الأدلة" له أيضا، ونصا من "الفلسفة الأولى" للكندي، وآخر من "سجود الجرم الأقصى" له أيضا، ونصا من "الجمع بين رأيي الحكيمين" للفارابي وآخر من "ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" وآخر من "فصوص الحكم"، ونصا من "تسع رسائل في الحكمة والطبيعات" لابن سينا، وآخر من "الإشارات والتبهيئات" ونصا من "مقدمة" ابن خلدون في التصوف. وقبل كل نص يتحدث عن الفيلسوف ويقارنه بغيره من الفلاسفة. ويرز الآيات التي يستخدمها، ويستخرج أدلتها، ويشرح ألفاظ الفيلسوف وأسلوبه، ويضعه في إطار الفكر الفلسفي كله. وإن كثرت التعليقات في النصوص الأولى فإنها تقل في النصوص الأخيرة.

رابعا : المؤلفات

تأليف العالم الجليل قليل لأنه عالم متفقد يظهر علمه في الترجمة والتحقيق. وعندما يفكر بروح العالم أكثر منه بروح الفيلسوف، فلا يفكر الا كعالم مما يجعله مقلا في الكتابة والصياغة وليس كالأديب أو الفيلسوف الحر الذي يعبر عما يشعر به بصرف النظر عن الصياغة والدقة العلمية. وكله في علم الكلام باستثناء رسالته

(١) المصدر السابق ص ١-١٦

(٢) المصدر السابق ص ٤٦-٩٨.

للدكتوراه بالألمانية التي قدمها إلى جامعة بازال في سويسرا عام ١٩٤٥ بعنوان "الغزالي ونقده للفلسفة اليونانية".

وعلم الكلام هو الإبداع الإسلامي الأول الذي نشأ فيه الفكر الإسلامي قبل الفلسفة. نشأ علم الكلام بعنصر داخلي محض، الأصول الإسلامية والواقع الاجتماعي السياسي الداخلي. في حين نشأت الفلسفة من اجتماع عنصرين، داخلي وخارجي، والخارجي هو الفلسفة اليونانية بعد ترجمتها في القرن الثاني. وكما كان الغالب على الترجمة والتحقيق علم الكلام فإن الغالب على التأليف أيضا هو علم الكلام. وعلم الكلام هنا بالمعنى الشامل الذي يشمل الطبيعيات وبالتالي التفكير العلمي والجدل مع الفرق الأخرى. وهو ما أصبح عند العالم الجليل الحوار بين الحضارات. واهتماماته الفلسفية إما في بدايات الفلسفة عند الكندي أو في نهايتها عند الغزالي. يمثل الكندي أولى مراحل الإبداع الفكري الفلسفي. ويمثل مرحلة الانتقال من الكلام إلى الفلسفة. فقد كان متكلماً فيلسوفاً في نفس الوقت، يجمع بين الكلام والفلسفة بروح العلم. فالعالم الجليل ولوع بالبدايات قبل النهايات، بالنشأة قبل التكوين. إختار بزوغ الفلسفة من الاعتزال قبل سيطرة الأشعرية. كان الأشعري معتزلياً قبل أن يتحول إلى الأشعري أشعرياً، إثبات العقائد بالعقل وإثبات العقل بالعقائد قبل إثبات العقائد بالسلطة وإثبات السلطة بالعقائد. جمع بين الفلسفة والعلم مثل المعتزلة كالنظام، والفلاسفة كالكندي. فالفلسفة والدين والعلم نظام واحد. الفلسفة تبدأ وتؤسس، والإيمان يؤكد ويستوثق، والعلم يبرهن ويثبت.

مؤلفاته المنشورة بعنايته ومعرفته إثنان وهما رسالته للماجستير "إبراهيم بن سيار النظام" بالعربية ١٩٣٩ ورسالته للدكتوراه بالألمانية "الغزالي ونقده للفلسفة اليونانية" ١٩٤٥. ولم يكتب سواها طيلة حياته إلا مؤخرًا، مجموعة من المقالات بعنوان "أمهات المسائل في الفكر الإسلامي نشرت في جريدة "القبس" الكويتية في ست عشرة حلقة من ١٩٨٩/١٠/٦ حتى ١٩٩٠/١/١٩ بمعرفته وعنايته، وكتابا نشر بعد وفاته وعلى غير علم منه بعنوان "مضمون القرآن الكريم في قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون"، نشرته مؤسسة الكويت للتقدم العلمي ١٩٩٢. وكانت في الأصل مقدمة كتبها العالم الجليل لمشروع قاموس للقرآن الكريم" بتوجيه من حضرة صاحب السمو أمير البلاد الشيخ جابر الأحمد الصباح أحد مستشاري المشروع". هذا بالإضافة إلى عدة دراسات ألّفها في عديد من المؤتمرات العلمية نعرف منها عشرة في حاجة إلى نشر منفصل أو متصل في كتاب مستقل^(١). ولما

(١) نذكر منها ما أتى في مؤتمرات عدة :

١- الإسلام وتحريم الأسنان ، الجزائر ١٩٧٩.

٢- التوحيد في الإسلام وشروطه مظاهره الاجتماعية، فينا، الملتقى الإسلامي للمسيحي ١٩٨١.-

كنا لم نطلع على رسالته للدكتوراه ولا علي معظم الدراسات المنفصلة فإن تحليل مؤلفاته سيقتصر على رسالته عن "النظام" و"مضمون القرآن الكريم" و"أمهات المسائل في الفكر الإسلامي".

لقد بدأ التأليف برسالة الماجستير "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" عام ١٩٣٨ ونشر لأول مرة في ١٩٤٦ بفضل لجنة التأليف والترجمة والنشر. وتبدأ الدراسة بحياة المفكر وثقافته وموضوعاته والاتجاهات الغالبة على تفكيره ومكانته بين أقرانه وموضعه من العلوم ثم مميزاته الشخصية ومؤلفاته. وهي دراسة تمهيدية عن المؤلف، حياته وأعماله وعصره. ثم يستعرض آراءه في الله والإنسان والطبيعة ثم في الأخلاق والسياسة مع خاتمة حول أثر النظام في الفكر الإسلامي لللاحق. وهي دراسة نمطية تقليدية تمتاز بالبساطة والوضوح والدقة العلمية والشمول والعمق. تعتمد على المراجع الأصلية للقديم وعلى المصادر الغربية الحديثة.

ويمثل النظام مرحلة تحول في الفكر الإسلامي من الكلام إلى الفلسفة، ومن المعرفة الجزئية إلى المعرفة للشاملة، من الدايل فقط كما هو الحال في علم الكلام إلى الدايل والخارج كما هو الحال في الفلسفة، من التبرير إلى النقد، ومن الإيمان إلى الشك، ومن الفلسفة إلى العلم، ومن العقل إلى التجربة، ومن المثالية إلى المادية، ومن الإلهيات إلى الطبيعيات، ومن التبعية للآخر إلى نقد الآخر (الثبوتية، المنائية، الجبرية، الدهرية، الديصانية، جالينوس، أنبلاؤقليس)، ومن السطح إلى العمق. يمثل النظام إذن التحول من القديم إلى الجديد لدرجة القطعية بين الاثنين أحياناً بسبب النقلة النوعية للفكر الإسلامي من منهج ديني إلى منهج علمي، ومن رؤية دينية إلى تصور علمي. لذلك أنكر الجزء الذي لا يتجزأ لأنه من عمل الوهم. النظام من أصحاب الثقافتين، ثقافة الأنا وثقافة الآخر، للثقافة الإسلامية والثقافة

٣- إمكانات الإبداع العلمي والفلسفي بفضل المراجعة والتطوير لموضوع البحث والمنهج، الكويت ١٩٨١.

٤- الصحة الدينية والنفسية في الإسلام، كراتشي ١٩٨١.

٥- الحضارة الإسلامية : أسسها الدينية ومميزاتها ومكتباتها بين الحضارات العالمية، قطر ١٩٨٠.

٦- نظرة القرآن لمكانة الإنسان في الكون وحقوقه ١٩٨٢.

٧- تجديد المنهج العلمي وتقديم المعرفة العلمية على أيدي علماء الإسلام، إنجازات الماضي وإمكانات المستقبل، باكستان ١٩٨٤.

٨- الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبته التاريخي، ميادين الكبرى ومميزاتها، الكويت ١٩٨٢.

٩- الأساس الصحيح المشترك لاتجاهات التصوف الإسلامي والفرق بين الصوفية وغيرهم، الجزائر ١٩٨٧.

١٠- تحديد الحضارة المعاصرة بحسب ما تقتضيه حقيقة الإنسان ومعنى حياته ومصيره في حوار وتعاون بين الشرق والغرب وتطلعات لنظام علمي جديد في القرن الحادي والعشرين، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، للحد الأول، السنة الأولى، يونيو ١٩٩٢.

اليونانية مثل الكندي. كما أن العالم الجليل من أصحاب الثقافتين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، فالشبيه بالشبيه يقرن.

ويقوم منهج التأليف عند العالم الجليل على عدة خطوات يمكن إيجازها في الآتي :

- ١- الاعتماد على النصوص الأولى للمطبوعة أو المخطوطة أو المتناثرة في كتب الفرق والتاريخ^(١).
- ٢- جمع كل الدراسات التي تمت من قبل عن الموضوع للشرقية أو الغربية، العربية أو الاستشرافية.
- ٣- إعادة بناء المذهب من خلال النصوص المتفرقة بعد نقدها وترتيبها من أجل إيجاد وحدة للنسق^(٢).
- ٤- رفض نظريات الأثر والتأثر التي تهدف إلى تفرغ الحضارة الإسلامية من مضمونها بل رجاعها إلى مصادر خارجية^(٣).
- ٥- التفسير الداخلي بالرد إلى الأصول الأولى عكس دراسات المستشرقين التي تفرغ الظاهرة من مضمونها، وترجعها إلى مصادر خارجية إنكاراً للإبداع الذاتي للحضارة الإسلامية، اعتماداً على شرح الكتاب بنفسه. وهذا لا ينفي تطورها التاريخي^(٤).
- ٦- التاريخية، دون إخراج النص من سياقه وبالتالي إثبات التحليل العلمي على الوصف الإيديولوجي المعادي أو المتعاطف^(٥).
- ٧- الاعتزاز بوسائل البحث العلمي. إن دقة البحث مشروطة بدقة هذه الوسائل^(٦).

(١) وقد اعتمدت فيه على كل ما استطعت الوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطة في مصر وفي بعض بلدان أوروبا. كما أنني جعلته مسئولاً لأبحاث المستشرقين الأوربيين في الموضوع، محمد عبد الهادي أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٦ ص د.

(٢) ونظراً لأنه لم يصل إلينا للنظام ولا لغيره من شيوخ المعتزلة المتقدمين مؤلفات يمكن الاعتماد عليها فإنه لابد للباحث من تلمس النصوص في مختلف كتب علم الكلام وفيما صنفه مؤرخو الفرق الإسلامية. كما لابد من جمع هذه النصوص ونقدها وترتيب المادة لاستخلاص مذهب النظام وعرضه في سورة موحدة، المصدر السابق ص ج.

(٣) ولم أتبع المستشرقين فيما جروا عليه من رد آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية يعينونها مع التصف والمبالغة في بعض الأحيان. فنقلت ذلك استناداً إلى النصوص. وبينت احتمالات أخرى أحياناً، المصدر السابق ص د.

(٤) حاولت أن أربط آراء النظام بأصولها الأولى الإسلامية، وأن أربط بين أقواله وأفسر بعضها ببعض محافظاً على ما أقامته به من ضرورة مراعاة التطور الطبيعي لل فكر الإسلامي من حيث نشأة المشكلات وما قيل فيها من آراء تحت تأثير الأصول الكبرى للإسلام، المصدر السابق ص ج د.

(٥) وحاولت المحافظة على المعالم الخاصة بآراء المتكلمين على نحو لا يخرجها من التيار العام الذي تميز فيه، ولا يزيد الصعوبة في فهمها أو في تقديرها التقدير الصحيح، للمصدر السابق ص د.

٨- المقارنات الداخلية ودراسة الموضوع نفسه وليس فقط عند قتله.

فالمتمكّن أو الفيلسوف ما هو إلا مناسبة لدراسة الموضوع عنده وعند غيره مثل دراسة إعجاز القرآن كموضوع مستقل متكامل بمناسبة رأى النظام فيه. ويعتمد منهجه في تحقيق للنصوص التي يعتمد عليها على:

- ١- وضع القراءة الأصلية في المتن طبقاً للاجتهاد الشخصي، وعدم استبعاد للقراءات الأخرى، تاركاً للاجتهادات الأخرى فرصة لإيجاد القراءة البديلة^(١).
- ٢- التواضع التام في الفهارس التحليلية بدلاً من الإكثار من أسماء الأعلام والشخصيات والفرق الأماكن والآيات والأحاديث^(٢).
- ٣- عدم النواح على الأخطاء المطبعية وإدراك ظروف البشر والمجتمعات^(٣).
- ٤- التحقيق جزء من مشروع عام لنشر النصوص من أجل التعرف على مصادر الحضارة الأولى^(٤).

وقد تميز الأستاذ العالم بالأسلوب الهادئ الرصين بلا إفتعال من مصطلحات المحدثين التي تجعل الخطيب كالطبل الأجوف أو بالون الهواء، ودون الوقوع في خطاب المحتمسين الذين يجعلون من العلم دعاية، ومن الفكر هوى، ومن العقل انفعالا. كما تميز بالدقة العلمية التي وجدها عند الكندي في المصطلح الفلسفي وبذاتية القواميس، وللجراحة على وضع المصطلحات اليونانية في ألفاظ عربية لأول مرة^(٥). وهو في نفس الوقت الأسلوب الأدبي الرشيق الذي استطاع التعبير عن المعاني الفلسفية بأسلوب أدبي لا يتنازل فيه عن الدقة العلمية. وكان العالم الجليل مثل أسلوبه الهادئ الكريم مؤثراً للعلّة والعمل في صمت دون ضجة أو ضوضاء مثل الكندي أثّره الأول. بل إنه لا يخرج من ذكر بعض الصفات التي لا تتفق مع

(٦) "هذا المجهود الشاق ومهما كُنت غلبة الباحث شديدة فإن الصورة التي يرسمها لا تبلغ من الدقة والكمال إلا ما تبين عليه ومبادئ البحث ومبادئه ولكن هذا لا يعنى الباحثين من البحث"، المصدر السابق ص ٣٠.

(١) "لم أبلغ في تصحيح النصوص تاركاً بعض المجال لتفكير القارئ ورأيه للشخصي لأن للنصوص مادة مشتركة بيني وبينه"، المصدر السابق ص ٣٠.

(٢) "كما في التصريح في فهرس الأعلام على ماله شأن"، المصدر السابق ص ٣٠.

(٣) "ورغم الاجتهاد في تصحيح الطبع فإن ظروفه لم تمكن من تجنب كل أخطاء لتصحيح ولم أعير صوابته الأولى إلا في مواضع قليلة جداً"، المصدر السابق ص ٣٠.

(٤) "أرجو أن يكون حلقة طيبة في سلسلة الأبحاث التي يقوم بها الباحثون الناشئون في الجامعات الأردنية والمصرية لدراسة مذاهب المتكلمين"، المصدر السابق ص ٣٠.

(٥) الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها، رسائل الكندي الفلسفية ص ١٦٥ - ١٧٩.

كرم النفس مثل البخل كما ذكر الجاحظ في "البخلاء" ،ويحاول تفنيد الروايات في هذا الموضوع دفاعاً عن كرم النفس عنده وعند الكندي^(١).

أما الكتاب الثاني الذى نشر دون معرفته وبعد رحليه بعام فى ١٩٩٢ مضمون القرآن الكريم فى قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون، فإن العالم الجليل تخطى عن عمله الرصين الأول ليؤسس علم الكلام الجديد، أى عرض الموضوعات الكلامية القديمة بأسلوب جديد وبثقافة جديدة. العلم والثقافة والتجربة والعقل فى سبيل الإيمان وتدعيم عقائده. وهذا هو الفرق بين حياة العالم الجليل فى سويسرا مع المستشرقين والبحث العلمى الرصين وحياته فى أماكن أخرى. العلم دعامة المجتمع الغربى، بينما الحال ليس كذلك فى مجتمعات تقليدية. صحيح أن هناك بعض البقايا الأولى من روح البحث العلمى وروح التفلسف والنظر فى إطار تواضع العلماء وليس غرور الدعاة وتسلط الخطباء، ولكن ذلك لا يدل على تغير جذرى فى التفكير الرئيسية التى عمل من أجلها طوال حياته^(٢).

كما أن الدين مرتبط بالحياة العملية. والقرآن كأعجاز فى الأدب والتشريع بديل عن المعجز فى الطبيعة نظراً لثبات قوانينها. وإنه تعليم متدرج مستمر، ونظرة شاملة للكون والإنسان، يوجه التفكير نحو الطبيعة، ويدفع الذهن نحو المعرفة وإزتياد المجهول. للشك يسبق اليقين، والبحث فى الطبيعة يسبق البحث فيما وراء الطبيعة، ومع ذلك فإن فى القرآن الكريم أموراً غيبية مثل السمعات والنبوءات. وهى التى جعلها الأصوليون القدماء من الظنيات التى لا توجد أدلة عقلية عليها. ولا تثبت إلا بالأدلة النقلية على عكس الإلهيات وهى العقليات التى لا تأتى إلا بعد التأمل فى الكون والطبيعة^(٣). كما تبدو أولوية الإلهيات على الإنسانيات. فالقرآن روح من أمر الله ومن عالم الغيب مع أن له "أسباب النزول" أى أولوية الواقع على الفكر، وبه "الناسخ والمنسوخ" أى أولوية الزمان والتطور والتغير الاجتماعى على الثبات فى الوحي^(٤). والدين من عند الله مع أنه مطلب للبشر.

(١) يصف شخصية الكندي بأنه كان أرسطرطلياً فى حياته وفى تفكيره، لا ينغمس فى العلاقات التى من شأن بعضها أن تروى أحداثه ويظهر أنه فيما عدا صلاته بالخلفاء أو بالتقليد من أقرانه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثراً للجزلة العلمية والفلسفية يستعيز فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر وإنشائه، الكندي وفلسفته ص ٤٤.

(٢) لوذا ما يتضح من باقى عنوان الكتاب "مشروع قاموس القرآن الكريم"، مؤسسة الكويت للتقدم العلمى بتوصية من حضرة صاحب السمو أمير البلاد الشيخ جابر الأحمد الصباح لأحد مستشارى المشروع.

(٣) أنظر كتابنا "من العقيدة إلى الثورة" المجلد الأول "المقدمات النظرية، لفصل ثلاث : نظرية العلم، ثامناً : مناهج الآلة، مذبولى ، القاهرة ١٩٨٨ ص ٣٨٨ - ٤٠٩.

(٤) أنظر دراستنا "الوحي والواقع" دراسة فى أسباب النزول، فى الإسلام والحداثة، دار الساقى، لندن ١٩٩٠ ص ١٣٣ - ١٩٧٥، وأيضاً فى هموم الفكر والوطن ج ١ للتراث والعصر والحداثة، دار كياء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٧-٥٦.

والرسالة محمدية مع أنها لا مشخصة مستقلة عن معلنها الأول. والقرآن خطاب إلهي عام مع أنه خطاب الله إلى الإنسان، بلغة البشر، ورسالة لهم عن طريق تبليغ واحد منهم. والقدرة الإلهية شاملة ومحتوية لأفعال المخلوقات، مع أن الإنسان خالق أفعاله حتى يضح الحساب ويجوز الثواب والعقاب. والأمر الإلهي والائن الإلهي يوقعان الحادث في الطبيعة مع أن الطبيعة لها قوانينها الثابتة المستقلة. والمعرفة لها مصادر فوق العادة مع أن مصادر المعرفة الحس وتراكم المصنوعات في التجارب، والعقل بديهيا أم استدلاليا، والوجدان والمعارف الطبيعية والافتكار الفطرية، والأدلة النقلية بشرط اتفاقها مع الحس والعقل والوجدان. أما الإلهام والنور الباطني علي ما يقول الصوفية فليسا مصدرين للمعرفة طبقا لنظرية العلم عند الأصوليين^(١). ليس للعقل، قاصرا عن الإدراك ولا هو تابع للنص بل العكس هو الصحيح. العقل أساس للنظر، والنظر يفيد العلم. العقل أساس النقل، ومن قدح في العقل فقد قدح في النقل^(٢).

والموضوعات الكبرى في القرآن الكريم ثلاثة أنواع : إما طبيعيات وإما إلهيات وإما إنسانيات، وهي القسمة الرئيسية في علم الكلام القديم: الطبيعيات والالهييات في مبحث الجوهر والأعراض وفي نظرية الذات والصفات والأفعال، والإنسانيات في النبوات أي السمعيات. وهي نفس الموضوعات في علوم الحكمة القديمة: المنطق، أي النظر والعلوم، والطبيعيات والالهييات. فالطبيعيات في علم الكلام الجديد تؤدي إلى النظر في الموجودات والعلوم بقوانين الطبيعة من أجل إعادة سيطرة الأمة على العالم الذي فقدته ولا تفتقده، التفكير في السموات والأرض وما بينهما. أما الإلهيات أي الاستدلال بالطبيعيات على ما فوق الطبيعة كأدلة على وجود الله فهو موضوع في علم الكلام القديم كان حيا في الماضي نظرا للصراع بين الأديان حول التوحيد ودخول المسلمين في جدل حول وحدانية الله ضد الثنوية والثنائث وحول صفاته وأفعاله ضد قدم العالم والدهرية. وقد تم كسب المعركة وانتصر فيها المتكلمون. ولم يعد أحد يشك في وحدانية الله وصفاته وأفعاله. فلماذا الاستمرار فيها : الله، وأدلة القرآن على وجود الله، دليل الصنع والإتيان، الدليل

(١) المقدمات للنظرية، نفس المصدر ، ثلاثا : لقسام العلوم من ص ٢٧٧ - ٢٩٦.

(٢) "وسأجتهد في عرض بعض ما جاء في القرآن مستجيبا بالله في فهم آياته بقدر طاقتي. ولحب أن أقصر كلامي على موضوعات محددة لأضعها أمام القارئ كي يتعرف على روح كتاب الله ويعرف منهجه، وكيف علم الإنسان من حقائق الوجود والكون، وعرفه بحقيقة ذاته ورسالته في الأرض وما لا يحصى من مسائل العلم والمعرفة"، مضمون القرآن الكريم ص ١٧. "ومهما كانت قدرة العقل البشري قاصرة عن الإمام بما في القرآن وإدراكه حقائقه ومعانيه وإشراقه للبشارة وما وراءها فإن ذلك لا يغيي المؤمن من الاستئصال لأمر الله بالنظر في كتابه والتعلم منه، وتقديم ما يصل إليه. ويعد ذلك فإن له العذر إن قصر عن إصابة ما أراده الله من كلامه الذي لا يطم حقائق ودلالته إلا هو سبحانه وتعالى"، المصدر السابق ص ١٧.

الجدلى المنطقي، تغير الأشياء ودلالته على وجود الله، دليل الاضطراب والافتقار، دليل المراهنة؟ ولماذا إثبات الحقائق المتعالية والعالم نفسه يضيع من بين أيدي المسلمين؟ ولماذا جعلها فوق إدراك البشر ونحن ندعو المسلمين إلى أعمال العقل والنظر؟ وهل مشاكلنا هي الإيمان بالغيب وعالم الجن وعالم الملائكة والإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالبعث والحساب والعقاب والإيمان بالقضاء والقدر^(١). أما الإنسانيات فالبعض منها أقرب إلى الفكر الإصلاحى الحديث، وشبيه "بالجوانية"، الإيمان الفطري، الحق والخير والجمال، لمة الألهية في تغير الدول والحضارات أي التاريخ، أخبار الرسل والأنبياء أي مصادر التاريخ، التأمل الطبيعي طريق إبراهيم، حقوق الإنسان، رسالة الإنسان .. الخ فأقصى ما ينتهي إليه علم الكلام الجديد هو الوعي الفردي دون الوعي الاجتماعي. لذلك حضر الجانب الأخلاقي وغاب البعد الاجتماعي والسياسي^(٢).

وتصل قمة علم الكلام الجديد في حلقات "القبس" الكويتية المستشرة، أمهات المسائل في الفكر الإسلامي. وتكون كلها رؤية مثالية حقيقية ودفاعية عن الفكر الإسلامي في التاريخ، ليس بها أي عيب أو نقص أو مغالاة أو تطرف. ولم تنبع عن واقع اجتماعي أو سياسي خاص ولا تؤثر فيه سلباً أو إيجاباً. يبدو أن الهدف منها رفع الروح المعنوية عند المسلمين المعاصرين خاصة عند شباب المثقفين خاصة العلمانيين، أو الدعوة للإسلام والرد على منتقديه وإثبات أباطيل خصومه، من أن الإسلام ضد العقل والعلم والمنية على طريقة محمد عبده ورشيد رضا في السجال مع فرح انطون. وهي على نمط الأفكار الكبرى أو الكتب الكبرى في سلاسل الغرب الفكرية.

وتتناول الحلقات الست عشرة سبعة موضوعات : الأول العقل والعلم والنظر والفكر أي كل ما يتعلق بنظرية المعرفة أو نظرية العلم في علم أصول الدين وفي الفلسفة الغربية المعاصرة. فالحلقة الأولى "المدخل والمبررات" تبين أنه لا تحريم للمقول والمواهب التي أثمرت الفكر الإسلامي وشاركت فيه والتطلع لنموذج يحتذى، وأن إشكالية المسلمين لا تكمن من التوفيق بين الدين والعقل بل في منهج فهم الدين بالعقل. ومن ثم يمثل الإسلام إتجاها عقلانياً في تاريخ الأديان. وقد قامت الحضارة الإسلامية على هذا العقل، وأنتجت فكراً ونظام حياة. وقد ساعد القرآن على توسيع نطاق التصور للوجود وبالتالي لا تنفصل حضارة الإسلام عن الدين في

(١) "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الرابع: لفتوة والمعاد، عاشرأ : مضمون الرسالة ، ص ٢٥٤ - ٣١٩.

(٢) أنظر دراستنا عن الجوانية "من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي"، دراسات إسلامية ص ٣٤٧ - ٢٩٢ الأجل المصرية ، القاهرة ١٩٨١. وفي هذا الكتاب ص ١٠١-١٤٩

أسسه ومبادئه وأهدافه وعن العقل أداة الفهم والتصور. لذلك لا يعتبر الإنسان متقفاً إلا بقدر ما يرتبط بثراث أمته الذى أنتجه إعمال العقل. تعنى أمهات الفكر الإسلامى تتبع الأفكار الكبرى فى الفكر الإسلامى حماية للأمة من التصورات المغايرة وإثباتاً لهويتها الثقافية^(١). وفى الحلقة الثانية "الفكر الإسلامى" مقدمات عامة للفكر الإسلامى وأنه لا يمكن فهمه إلا بمعرفة عناصر الفكر القديم والمتوسط والحديث. لقد طبع أسلوب النظر العقلى للفكر الإسلامى فى ميادين كثيرة فى العصور الوسطى ولا يزال. ولا يفصل هذا الجانب النظرى عن الجانب العملى الذى لم يأخذ حقه فى الدراسة والبحث لذلك لا ينفصل الفكر عن الإيمان، والنظر عن الصبر فى البأساء والضراء. والمقارنة فى عرض الفكر الإسلامى أساسية لتبين قيمته. فقد نشأ متفاعلاً مع الفكر اليونانى والهندي والفارسي فى إشراء متبادل^(٢). وفى الحلقة الثالثة "العلم والمعرفة" تبين تطورهما من داخل الذات الإنسانية بعيداً عن الأهواء. وقد كان الدين باعثاً على العلم. كما أن القرآن تعليم مباشر للمسلمين حتى اليوم. وقد نشأ الفكر الإنسانى من العجب أمام الكون والتعجب من ظواهره، بالإضافة إلى حضارات الأمم الأخرى وتجاربها من أجل تفاعل حريين الثقافات، وإبداع مشترك بين الحضارات^(٣). والحقيقة أن هذه الحلقات الثلاث حول العقل والعلم والمعرفة نظرية مجردة، نظرة مثالية خالية من التراث الحى الذى تحول إلى ثقافة شعبية تسيطر على الناس. تعطىهم تصوراتهم للعالم وتمدهم بموجهات للملوكة. تخلص من الواقع الإسلامى لمعرفة بعد المسافة بين المثال والواقع، بين العلم والجهل، بين المعرفة والخرافة، بين العقل والسحر. كما أنها تبدو قراءة غريبة للفكر الإسلامى من خلال تصور الغرب الحديث كما كان الفكر الإسلامى القديم قراءة يونانية له.

والموضوع الثانى "الإنسان" موضوع حلقة واحدة هى الحلقة الرابعة مما يدل على ضعف حضور الإنسان فى تراثنا القديم^(٤). ولكنه فى هذه الحلقة يأتى بعد نظرية العلم وقيل الطبيعيات والآلهيات وليس بعدهما كما هو الحال فى علم الكلام القديم وفى علوم الحكمة القديمة. لقد قدم القرآن نظرة كاملة للإنسان وجعله نقطة بداية للفكر والاستدلال. الإنسان موجود فى الأرض وفق رسالة وحكمة وليس بالضرورة كنتيجة تابعة لأصل خارج الأرض لا يمكن البرهنة عليه طبقاً لوسائل المعرفة فى نظرية العلم. فى حين كان وجود الإنسان قبل ذلك نتيجة للخطيئة والعقاب فى اليهودية والمسيحية.

(١) القيس، الحلقة الأولى : المدخل والمبررات ١٠/٦، ١٩٨٩.

(٢) القيس، الحلقة لثانية : الفكر الإسلامى ١٠/١٣، ١٩٨٩.

(٣) القيس، الحلقة الثالثة : للعلم والمعرفة ١٠/٢٠، ١٩٨٩.

(٤) القيس، الحلقة الرابعة : الإنسان ١٠/٢٧، ١٩٨٩ أنظر أيضاً دراستنا "ماذا غاب مبحث الإنسان فى

تراثنا القديم؟" دراسات إسلامية ص ٢٩٣ - ٤١٥.

والموضوع الثالث "العالم" في الحلقتين الخامسة "العالم نظرة تاريخية" وفي السادسة "العالم في القرآن الكريم". لم يظهر للتصور العلمي للعالم عند مفكرى الإسلام إلا مصاحباً للمعرفة بعلوم الأمم وفلسفاتها بعد أن ترجمت إلى العربية، حرصاً على التراكم المعرفي وتواصل الاجتهاد بين البشر. لم يوجد لدى اليونان مفهوم الفاعل المبدع للكون. فالعالم لديهم أُرِى لم يخلقه أحد. وعند المحدثين ليست الأرض مركز الكون بل تابعا متواضعا لغيرها. في حين أن المسلمين نظروا إلى العالم انطلاقاً من أنه صنعة فاعل مطلق القدرة وخالق حكيم، وأن الإنسان هو الموهل للتفكير في الكون الكبير ليعرف الحكمة من وجوده فيه^(١). لم يترك القرآن شيئاً في العالم إلا تناوله ونبه إليه. وقد انفرد بين كل الكتب السماوية بالكلام عن الكون. والإنسان في القرآن صاحب رسالة حضارية ليعمر الأرض باسم الله. وقد لفت الإسلام الأنظار وأحسب النفس في كثير من آيات القرآن إلى الجمال الشامل على الأرض وفي السماء. ويدرك للعارفون جمالية الإبداع الإلهي. كما أن القرآن شجع النظرة الجمالية والادراك الجمالي للحياة. واستعمل الجمال في الاقتناع، جمال الطبيعة وجمال الفن، جمال الكون وجمال اللغة وللتصوير الفني^(٢).

والموضوع الرابع "الله" في حلقة واحدة، الحلقة السابعة. فلا يوجد مجتمع إنسانى إلا وفيه إيمان بقوة فوق الطبيعة مدبرة للكون كما يثبت ذلك التساريخ الاجتماعى للإنسان. ووجود الخالق للحكيم هو الأساس لمعنى وجود الكون ووجود الإنسان فيه ومصيره. وقد انطلق للفكر الإسلامى فى إثبات وجود الله من الخلق والتدبير، الاتقان والاحكام ومن وجود الخير والشر. يبنى العقيدة على العلم واستعمال العقل وجعل للعقائد كلها مسألة بحث أهمها وجود الله. والذين ينكرون وجود الله يتجاهلون ما يؤدى إليه العقل ويجادلون بلا علم ولا منهج^(٣). وواضح من هذا العرض تقليدية الموضوع، وتقليدية النتيجة، وتقليدية المنهج، أسوة بما قاله قدماء المتكلمين والفلاسفة.

والموضوع الخامس "الدين والوحي" موضوعا الحلقتين الثامنة والتاسعة. ففي الحلقة الثامنة "الدين" هو الدين المنزل من عند الله. ويأتى وحياً فى صورة تعليم ونظام حياة، عقيدة وشريعة، تصوراً ونظاماً، وليس مجرد عقائد وشعائر ومؤسسات. وقد بدأت حقيقة التفكير فى نظام الكون للاستدلال على خالقه على يد إبراهيم مجادلاً قومه. والدين الإسلامى هو المرحلة الأخيرة من الهداية الإلهية التى

(١) التبيين، الحلقة الخامسة: "العالم، نظرة تاريخية" ١٩٨٩/١١/٣.

(٢) التبيين، الحلقة السادسة: "العالم فى القرآن الكريم" ١٩٨٩/١١/١٠.

(٣) التبيين، الحلقة السابعة: "وجود الله" ١٩٨٩/١١/١٨.

بدأت بجهد إبراهيم ووصلت نهايتها الكبرى في الإسلام معلنا إستقلال العقل في التفكير، والارادة في حرية الاختيار. فالمسلم هو كل من أسلم وجهه لله أي كل من حرر عقله من الوصاية وإرادته من القهر^(١). اما "الوحي" موضوع الحلقة التاسعة فقد سار مع العقل متوازيا ومتحدا عند كل مفكرى الاسلام. ليس سرا أو مناقضا للعقل كما هو الحال في المسيحية (التثليث) أو الاختيار (اليهودية). الوحي هو العلم الذى يأتى من عند خالق الأشياء كلها بواسطة الأنبياء. والانسان هو العاقل الذى يتلقى التعليم الالهى في الإيمان والمعرفة، ويعقل ما يوحى إليه. تعلمه الرسول بالنص، وتعلمناه نحن بالعقل. وقد حدد الوحي للواجبات الكبرى والقيم العليا للإنسان وحياته على الأرض^(٢). وهذا عود لموضوع العلم والعقل والمعرفة، مدخل الحلقات كلها. والموضوع السلس "الحق والخير والجمال" موضوع الحلقات العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة. فعند البحث في الوجود والمعرفة تكون القيم كلها مجالات لأبحاث نظرية وآراء ومواقف متنوعة. تثير الأسئلة لكي تحرك تفكير الناس ليقرأوا ويفكروا في أنفسهم وفيما حولهم ويجيبوا عليها. وقد أقر الاسلام القيم العربية الأصيلة ووجهها نحو الرسالة الجديدة لتكون دستوراً لنشر الدعوة. كما أكد القيم الاجتماعية والاقتصادية والأسس التى تقوم عليها كل التصورات للقيم^(٣). والحقيقة أن هذا المبحث غربى محض. جزء من الأسس العام للفلسفة بعد نظرية المعرفة ونظرية الوجود على ما يعطى الطلاب. لم تتم صياغته في تراثنا القديم على هذا النحو، وإذا كان كل بحث متجها في الاسلام نحو العمل فكيف يكون البحث في مجال القيم بحثا نظريا خالصا، سؤال وجواب؟ وأين هي الأسس الاقتصادية الاجتماعية للقيم؟

أما الخير فهو فضيلة المسلم الحق لأنه الإيمان والعدل والاحسان وصلة الرحم والحياء. والخير والبر والحكمة كلها مقومات أوردتها لقرآن لمعنى واحد. والمعروف من أهم معايير الخير والشر في الفكر الإسلامى لأنه رمز القيمة الانسانية. والجمال قيمة في الوصول إلى الخيرات. والله دلنا على طريق الخير والشر في الفكر الإسلامى لأنه رمز القيمة الانسانية. والجمال قيمة في الوصول إلى الخيرات. والله دلنا على طريق الخير والشر. للفعل يكون خيرا إذا أمر الله به، ويكون شرا إذا نهى الله عنه^(٤). وهنا تبدو القيم للكثيرة مترادفة، والترادف لا وجود له في القرآن. تتداخل المعانى على التبادل ويصبح الخطاب أقرب إلى التكرار كما هو الحال في الوعظ الدينى. وهنا يبدو الأستاذ الجليل الذى كان معتزليا

(١) القيس، الحلقة الثامنة : "الدين" ١١/٢٤، ١٩٨٩.

(٢) القيس، الحلقة لتاسعة : "الوحي" ١١/١٢، ١٩٨٩.

(٣) القيس، الحلقة الحادية عشرة : "القيم الكبرى، الحق" ١٢/٨، ١٩٨٩.

(٤) القيس، الحلقة الحادية عشرة، "القيم الكبرى، الخير" ١٢/١٥، ١٩٨٩.

فى البدائية فى النظام، أشعريا فى النهاية، ينكر القيمة فى ذاتها، ويثبت أن الخير أمر الله والشر نهى له، انتقالا من بازل بسويسرا إلى الكويت فى الخليج بعد خمسين عاما من ١٩٣٨ إلى ١٩٨٩.

أما الجمال فقد أجمع العلماء والأطباء على أن النظر إلى الصورة الجميلة يفرح النفس، ويزيل الوسوس، ويقوى للقلب. كما أن هناك نوعاً من المناسبة الخفية بين النفس عند جميع الكائنات الحية وبين الجمال. والجمال الحسى يوحى بالجمال النفسى. يحيل جمال الوجه إلى جمال النفس. لذلك كان طلب الخير عند حسان الوجوه. وقد تيقظ الوعى الإسلامى لادراك الجمال والاعجاب به. فلا حرج فى محبة الجمال. كما يوحى كلام القرآن عن زينة الأرض والسماء إلى الإنسان أن يحاكي الطبيعية ويتعلم منها^(١). ولا يتعرض المتكلم الجديد إلى موضوع التصوير الفنى فى القرآن كبعد جمالى للوحى، جمال الكلمة مع جمال الطبيعة مع الأثر فى النفس كما يفعل الأقران فى الفكر الإسلامى الحديث.

الموضوع السابع والأخير العلوم الإسلامية العقلية والعقلية القديمة، الفلسفة والكلام والتصوف دون علم أصول الفقه فى الحلقات الثلاثة عشرة والرابعة عشرة والخامسة عشرة. لقد استخدم المفكر المسلم للعقل فى فهم الدين فكانت الفلسفة الإسلامية الجديدة. ثم قام الفكر الإسلامى بتصحيح الفكر القديم والوسيط فى أمور الألوهى والإنسان. ويتناول مفكرو الإسلام لمذاهب الدينية والفلسفية القديمة بالدراسة والنقد لأن القرآن طالبهم ببحثها. لذلك لابد للفكر الإسلامى أن يظهر فى رسالة جديدة تتفق مع طبيعة الإسلام للرد على التغريب، أحد مشاكل العصر حيث لم يستطع المحدثون تمثل الغرب كما استطاع القدماء تمثل اليونان. ثم يبدأ الفيلسوف الجديد باستعراض تاريخى لفلسفات الفارابى وابن سينا وابن رشد وابن الهيثم والغزالي وابن خلدون دون مراجعة أو إعادة بناء أو نقد^(٢). ولا يذكر الكندى والرازى وابن باجة وابن طفيل وأبو البركات البغدلى وصدر الدين الشيرازى. ويدخل ابن الهيثم العالم الطبيعى للرياضى، والغزالي للصوفى، وابن خلدون للمؤرخ وفيلسوف التاريخ فى زمرة الفلاسفة. ويظل السؤال هو: مع كل هذه العظمة عند القدماء ما سبب التخلف الآن؟ ما أسهل الإغراق فى عظمة القدماء ونسيان أزمات المحدثين.

كما واجه المفكر المسلم الاثرافات العقيدية بالرمزية الدينية. واستخدم العقل وسيلة للبرهان فكل علم الكلام. نشأ علم الكلام لاثبات العقائد فى مواجهة الفلسفة لتكامل رسالة الإسلام. واستعمل المعتزلة العقل، واعتمدوا على أدلته فى تدبر آيات

(١) النفس، حلقة لثانية عشرة: "قيم الكبرى للجمال" ١٩٨٩/١٢/٢٢.

(٢) النفس، الحلقة الثالثة عشرة: "فلسفة الإسلام" ١٩٨٩/١٢/٢٩.

القرآن وفي مواجهة المخالفين في العقائد. ونظروا إلى الواقع والمقومات التي أخذوها عن العلم الطبيعي في إثبات وجود الله، في حين لم يقبل بعض المسلمين على البحث العقلي وعلى التفكير لفهمهم من الخطأ في أمور الربوبية. وهو التيار الذي ساد بعد ذلك بعد ابن رشد وصدر الدين الشيرازي. ومن ثم فلكي يزدهر الدين من جديد يجب إقامة علم كلام جديد بهمهم وإرادات حازمة ووضع خطة عامة لأفكار علم الكلام الجديد وفتح مجال واسع لأبحاث علمية لم تدرس بعد الدراسة الكافية^(١). والحقيقة أن ما قيل في علم الكلام هو تكرار لبعض المواقف القديمة من المعتزلة والأشاعرة دون تحليل لما يقابلها من أفكار المعارضة مثل الخوارج والشيعة. كما أنه لم يتم التعرض للقضية الأصولية وهي شرعية علم الكلام أو عدم شرعيته التي اختلف فيها القدماء. لم تطور الأصول الخمسة عند المعتزلة كعناصر مكونة لعلم الكلام الجديد. كما لم يتم أخذ الواقع الحالي كله من احتلال وقهر وتشرذم وتخلف والامبالاة كمادة لعلم الكلام الجديد. النية صادقة ومزالل التحقيق بعيدا. وإعلان النوايا شيء، وتأسيس العلوم شيء آخر^(٢).

والتصوف هو علم أعمال القلوب، وتشمل الإيمان والمعرفة واليقين. والتصوف حياة متميزة بذاتها، روح تسرى في كيان الصوفي وتتجلى في حياته. وكان الرموز الصوفي الأول والأكبر، وزده أعلى درجات الروحانية. فكان قنوة الصحابة والتابعين. غاية الاجتهاد الصوفي الإيمان بحقائق الدين ولتتمسك بالشرعية وإحسان العبادة، والمسالك إلى الله يحتاج إلى علم بكل فضائل الدين والعمل بالشرعية وآدابها. لذلك أدى التصوف دورا كبيرا في المحافظة على الإسلام عند الأمة الإسلامية في ظروف للضعف. وقد جذبت روحانية التصوف عند المسلمين عدداً من مفكري الغرب على مستوى العلماء والباحثين المؤمنين إلى التصوف يجدون فيه تعويضا عن حياتهم المادية^(٣). وحتى الآن لا يوجب نقد التصوف أو لقيمه السلبية أو أية محاولة لاعادة بنائه كطريق ثوري للجماهير، والطرق الصوفية كأحزاب ثورية للأمة.

والخلاصة أن "أمهات المسائل في الفكر الاسلامي" ينجذب عليها طابع التكرار للعلوم القديمة بروح بسيطة ومهله وموجهة إلى الأمة حاليا، الأمة العنثانية التي لا زمان لها ولا مكان، ولا واقع ولا تاريخ. تعتمد على الحجج العقلية قدر إعمالها على الحجج العقلية. تبدأ بالتراث وليس بالواقع، بالماضى وليس بالحاضر، بالاسلام

(١) القيس، الحلقة الرابعة عشر: "علم الكلام" ١/٥/١٩٩٠.

(٢) نُظِرَ دراستنا "تاريخية علم الكلام" مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الأول، السنة الأولى ١٩٩٢ ص ٦٣ - ٨٨ وأيضاً في هموم الفكر والوطن - دار فضاء القاهرة ١٩٩٨ ص ٦٩ - ٩٠ وأيضاً محاولتنا لإقامة علم الكلام الجديد في "من المعينة إلى الثورة" (خمس أجزاء) مديوني، القاهرة ١٩٨٨.

(٣) القيس الحلقة الخامسة عشرة، "التصوف" ١/١٢/١٩٩٠

وليس بالمسلمين، والتراث معطى مثالي. لم يتكون في واقع ولم يؤثر فيه، ولم يتحول إلى ثقافة شعبية تؤثر في الناس، تصورات وقيما. كله إيجاب ولا سلب فيه. كله صواب ولا خطأ فيه. يغيب التغيير الاجتماعي وهم الميمنة أى صراع الناس وأحوال معاشهم. كل علم قديم بناء مثالي، لا يتغير ولم يتطور، ليس له تاريخ. تغلب على المهمات روح الجامعة والمحاضرة أكثر منها روح الإصلاح الاجتماعي، روح الفكر أكثر منه روح للسياسة. وأحيانا تغلب على الجامعي روح الداعية، فيتم التخلي عن العلم والبحث إلى الوعظ والارشاد. لم تعتمد في الثقافات الغربية إلا على المثالية نظرا لحاجتنا إلى الروحانيات وسط الماديات. ولا ندري حاجتنا أم حاجتهم؟

ظل العالم الجليل معتزليا داخل الأشاعرة، أشعريا داخل المعتزلة. أراد الخروج عن الأشعرية السائدة فأحكمها بعقل المعتزلة كي يؤسس أشعرية أكثر اعتزالا، حسباً للأشعرية دون الوقوع في غرابة المعتزلة. ويتضح ذلك في المسائل الأخلاقية والسياسية التي تتطلب الجراءة والتي تؤثر في الناس. لقد عرض مسائل الطفرة والكمون والخلق المستمر في طبيعيات النظام بلا حرج بل بتعاطف وإعجاب لاتحاد الفكر الديني بالفكر العلمي، وتحويل الالهيات إلى طبيعيات. لم ير غضاضة أن يكون معتزليا في التوحيد أشعريا في العدل، يقول بالحسن والقبح العقليين. وأيهما أفضل : إثبات قصور العقل لاثبات النبوة أم إثبات كمال العقل وتأكيد النبوة له؟ فالحق يوافق الحق ويشهد له، لطفاً من الله وكرماً منه. ربما زاد المعتزلة وجوب العقاب، والله لا يعاقب لأنه رحيم لغير العقلاء. وكفى عقاباً لهم جهلهم به. وكفى مثوبة للعقلاء معرفتهم له^(١). كما تراجع الأستاذ عن نقده لمنهج الأثر الخارجي، واستعمله لنقد رأي المعتزلة في الحسن والقبح العقليين، واعتبره من أثر الثقافات الأجنبية منضمّاً بذلك إلى آراء المستشرقين الذين يرجعونه إلى الهند (هورتن). وما العيب في أن القول بالحسن والقبح العقليين لم يحك عن أصل ولا عن عمرو بن عبيد؟ وهل شيمة المعتزلة تقليد بعضهم البعض؟ وهل أصل وعمرو بن عبيد هما السلطة والمعدة في الاعتزال أم العقل في كل عصر؟ وماذا يصير النظام لو كان أول القائلين به؟ ولقد قال به أستاذة العلاف من قبل أن كان

(١) "وهذا الرأي القائل إن الإنسان المفكر يستطيع أن يعرف الله، ويعرف للخير والشر بعقله من غير وحى، وأنه يجب عليه ذلك كما يجب عليه العمل به وإن قصر فهو مستوجب للعقوبة، أقول إن هذا الرأي يبدو غريباً عن روح الإسلام وعن روح الأديان المنزلة جميعاً. وإذا قلنا به لم يصحح للأديان بما تتضمنه من تكاليف ضرورة ولا معنى إلا أن تكون ألسناً من الله تعالى كما يقول المعتزلة. ووجه غرابة هذا الرأي عن روح الإسلام أنه ينقض للفكرة الأساسية التي تقوم عليها النبوت، وهي أن الإنسان محتاج إلى شريعة ينزلها له خالقه على ألسنة الأنبياء ليعمل بمقتضاها (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)، النظام ص ١٦٧.

من النقل عن السابقين بـ^(١)، وماذا يضير للنظام لو كان هواه مع على، يصوبه في حروبه، وينقد الصحابة، ويرى أن عمر شك في صلح الحديبية، وأن عثمان قد أخطأ في رد الحكم بن أمية طريد الرسول وفي نفس أبي ذر صديق الرسول؟

لقد أراد الأستاذ الجليل أن يقول جديداً ولكنه وجد الجديد في القديم، مضمونا وليس أسلوبا. وبصرف النظر عن النتيجة كان مفكرا حرا في تراثه الشفاهي، يرى ضرورة المشاركة والنقاش فيما يكتب وفيما يرى. كان ضعيفا أمام الكلام والتصوف. فكان متكلما صوفيا أكثر منه فيلسوفا أصوليا. لا يكفي لتخليد ذكراه تخصيص منرج باسمه في كلية الآداب - جامعة الأزهر أو عقد جائزة باسمه في كلية الآداب - جامعة القاهرة أو إصدار كتاب عنه، مثل هذا الكتاب، أو الاشتراك في إحدى المجلات الفلسفية كما تفضلت بذلك ابنته بل لابد من إعادة نشر آثاره، المطبوع منها والمنشور في "القبس"، والتي لم ينشر منها بل التي في المؤتمرات الدولية، وتلك مهمة الأجيال الحالية من تلاميذه ومريديه^(٢).

(١) "لكن هذا الرأي الغريب، وهو وجوب معرفة الله ومعرفة الخير والشر، وفعل الأول واجتناب الثاني وإن كان مما يعم طائفة المعتزلة كما يقرر الشهرستاني، فلم يحك لنا عن أصله أو عن عمرو بن عبيد مما يدعو إلى الظن بأنه من أثر تطور التفكير الإسلامي واتساع مجال النظر العقلي بتأثير الثقافات الأجنبية"، المصدر السابق ص ١٦٧.

(٢) ولد الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة في العريش بمصر في ١٩٠٩/١١/٢٤ وتوفي في ١٩٩١/١١/١٠ ووارى جسده الثرى في ١٩٩١/١١/١٣ في مدائن الجامع الإسلامي في جنيف بسويسرا التي عاش فيها طالباً وأحبها ومازالت ابنته (د. نادية) تعيش بالقرب منها ترعى ذكراه. حصل على إيسنس جامعة القاهرة في ١٩٣٤ وعلى الماجستير (النظام) من جامعة القاهرة في ١٩٣٩ وعلى الدكتوراه (الغزالي ونقده للفلسفة اليونانية) من جامعة بازل بسويسرا في ١٩٤٥. درس في قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة مدرسا فأستاذاً مساعدا ثم أصبح أستاذا في قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة عين شمس. ثم انتقل إلى الكويت أستاذا بقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الكويت من ١٩٦٦ - ١٩٧٨ واحداً وعشرين عالماً مثل تلك التي قضاهما في القاهرة. وكان أستاذاً زائراً بجامعة باريس لفترة قصيرة. ولقى عدة محاضرات عامة في المغرب، وجامعة الإمام محمد بن سعود، وفي معاهد ماليزيا وتونس والجزائر. وشارك في عدة مؤتمرات في هولندا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وإسبانيا. تلاميذه في كل مكان. ومواقفه مازالت أعلاماً يهتدى بها. وذكره دائما عطرفة في النفوس.

(٧)

إستراتيجية الاستعمار والتحرير

مراجعة وحوار

جمال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣) (*)

١- حلم المستعمرات

عندما كان حلم المستعمرات يتحقق في الواقع، وكانت مصر تقود حركة التحرير الوطني في العالم، وكان العالم الثالث منذ بغدنج في ١٩٥٥ حتى مؤتمر عدم الانحياز الأول في بلجراد في ١٩٦٤ والثاني في القاهرة في ١٩٦٥ يشق طريقا جديدا لثلاثة أرباع البشرية بين القوتين العظميين، في ذلك الوقت قرأت "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" ولنا أعيد بناء روح الأمة بعد هزيمة ١٩٦٧. أدركت الفخ الذي نصب لعبد الناصر : لو حارب مع سوريا لدرء العدوان لانهزم عسكريا ولو لم يحارب معها وتركها تسقط لانهزم عربيا. أدركت أن مصر التي قامت بالثورة في ١٩٥٢، وأممت القناة في ١٩٥٦، ومصرت الشركات الأجنبية في ١٩٥٧، وتوحدت مع سوريا في ١٩٥٨، واختارت الاشتراكية طريقا للتنمية في ١٩٦١، وقاومت الأحلاف العسكرية منذ حلف بغداد في ١٩٥٤ حتى الحلف الإسلامي في ١٩٦٥، وقادت إستراتيجية التحرير في العالم العربي والأفريقي والأسويى أريد لها أن تترك المركز، وأن تصبح هاما في إستراتيجية الاستعمار الجديد، حلقة جديدة منذ الاستعمار القديم، الفارسي واليوناني والروماني والصليبي حتى الاستعمار الغربي الحديث. قرأت "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" في كتاب الهلال بخمسة عشر قرشا عندما كانت الثقافة في متناول الشعب. فادركت ما يحاط بمصر في حاضرها وفي أعماق التاريخ. فلا وعى سياسى دون وعى تاريخى^(١). وأدركت أن ما أقوم به من مشروع في الفكر للتحرر إبتداء من التراث يقوم به جمال حمدان إبتداء من الجغرافيا. كلاهما وعى بالذات، للفكر أو الموقع، من أجل وعى بالعصر. كلاهما وعى بالعقيدة؛ عقيدة الزمان وعقيدة المكان.

(*) مجلة القاهرة، مايو ١٩٩٣ ص ٥٤ - ٦٢.

(١) د. جمال حمدان : إستراتيجية الاستعمار والتحرير، كتاب الهلال، العدد ٢٠٥ محرم ١٢٨٨ أبريل ١٩٦٨ القاهرة ٣٨٤ صفحة (رئيس مجلس الإدارة أحمد بهاء الدين، ورئيس التحرير كامل زهيرى).
أنظر أيضا دراستنا: دراسة للتاريخ والوعى بالتاريخ في: هموم الفكر والوطن جدا التراث والعصر والحداثة دار نهضة، القاهرة ١٩٩٨ ص ٣٨٣-٣٩٤

وبعد أن علا الصوت من آلام الهزيمة، وكثر الصراخ عبر مقالات شهيرة في المجلات الثقافية في ذلك الوقت : "الفكر المعاصر" و"الكاتب" و"المجلة" داخل مصر، و"الآداب" في بيروت خرج مصر على مدى عامين ١٩٦٨ — ١٩٧٠ جاءتني رسالة شفهائية من جمال حمدان عبر أحد الأصدقاء : قل له ألا يكرر نفسه. فتوقفت عن الكتابة علما بكماله ١٩٧١. وكنت قد شعرت من قبل بأن المعين بدأ ينضب، وأن البحر كاد يجف. قرأت ماركس الشاب واليهجيين اليساريين الذين شعرت بقربهم مني، إستئناف الثورة الفرنسية في ألمانيا على أيدي من فجروا الهيجلة في الدين والمسياسة، وقلبوا هيجل رأسا على عقب قبل أن يتهمهم ماركس، يسار اليسار، بالمثالية، العلة للمقدمة: باور، وشترنر، وفيورباخ، أنصار الأيديولوجية الألمانية الذين يودون تحقيق الأهداف الوطنية في ألمانيا: الوحدة والتقدم والحرية والاستقلال وتغيير العالم من خلال الفكر ثم من خلال الحزب عند ماركس، فالحزب البروليتارى هو الوريث للوحيد للأفكار. وظل السؤال حتى الآن لا أجد له جوابا. كيف لا يكرر الفيلسوف نفسه ؟ أليس للفيلسوف عدة حدوس قليلة أو حتى حدس واحد يكرره عدة مرات في نقاط تطبيقية مختلفة ؟ ألم يكن لبرجسون نفس الحدس منذ رسالة في المعطيات البديهية للوجدان و"المادة والذاكرة" حتى للتطور الخلقى ومنبع الأخلاق والدين ؟ ألم يعبر كانط عن نفس الحدس في كتبه النقدية الثلاثة: "نقد العقل الخالص" "نقد العقل العلمي" و"نقد ملكة الحكم" ؟ ألم تفعل الكتب المقدسة نفس الشيء في أجزاءها المختلفة أناجيل أورسائل أو رؤى، كتباً تاريخية أو كتب حكمة أو كتب نبوة: أجزاء أو سور أو آيات؟ ثم قرأت "شخصية مصر"، النواة الأولى التي صدرت أيضا في كتاب الهلال، ثلاثمائة صفحة، قبل أن تتضخم في "علم الكتب" إلى أربعة أجزاء ضخمة، أربعة آلاف صفحة، يكرر فيها نفس الحدس الأولى: الدولة المركزية القوية في المجتمعات النهرية الكبرى مثل مصر والصين لتوزيع مياه النيل، القهر والتسلط والطغيان، الاستقلال أو التبعية، المركز أو الأطراف^(١). وكنت أحول أن أخلص وعينا الثقافي من الأسعرية، ثقافة التسلط والدولة المركزية، ومن الفلسفة الإشراقية والتصور الهرمي للعالم. فأعطيتي "شخصية مصر" الأساس الجغرافى للتاريخ والمسياسة والاجتماع، وحولتني من مثالية السماء إلى واقعية الأرض، من الثقافة إلى التاريخ، ومن العقائد إلى الجغرافيا. وأصبح كلانا يبحث عن المواطن والشعب، عن الحرية والديمقراطية. يستردها هو من الجغرافيا، وأسترجعها أنا من الدين والتاريخ . قد يقع كلانا في

(١) جمال حمدان : شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان ، القاهرة ، عالم للكتب ، ١٩٨٠.

"الرد" المنهجي، تفسير كل شيء بالجغرافيا وتفسير كل شيء بالثقافة، والثقافة بالدين، والدين بالتاريخ. هكذا كان جيل المستنيرين يبحث عن اللب الأولي للأشياء، وحركات الشعب، وقوانين التاريخ.

وبعد أن كان يملأ الدنيا حماساً ونشاطاً وحركة، أخذت أن يعود من جديد، ينكر الناس بالتوحيد، وموسى يعود إلى مصر ليخلصها من قهر فرعون، إذا بكل ذلك ينتهي إلى صمت مطبق. لقد دخل النبي غار حراء، وصعد موسى إلى الجبل ليكلم الله وحده بعد أن عصاه شعب الله المختار، وعبدوا العجل؛ المادة والمنصب والجاه والواسطة. ونسوا التوحيد الذي يحرر الأرواح، ويتساوى أمامه الجميع. لقد عصاه شعب الله المختار فتركه في التيه، تيه الهامشية والتبعية والفساد. وفي النهاية تحول أخناتون وموسى إلى المسيح يصلب من جديد، يحرق أسفله فينهار أعلاه. ينزلق العالم من تحت أقدامه فتميل الرأس على للكافرين، بعد أن يلبس بلبقة الشوك، ويبدل شفثيه بأسفنجة الخل، يتأكد الجلاد من موته. يفرز الريح في قلبه فينفصل الدم اللقائي عن الماء الأبيض.

أن الحياة اختيار بين طريقين: طريق الآلام والشوك والعذاب والضرب بالسياط والبصق والركل والصلب فخذ المصلوب، وهو طريق السيد المسيح. وطريق الذكاء العملي، التكيف مع العالم دون التفریط في المبادئ وجمع الناس بالحسن، والمصالحة بين الخصوم، وتوحيد للقبائل، والمهانة مع الأكوي، وتحييد للخصوم، وتأسيس الدولة، وانتشار الفتوحات، وورثة العالم القديم، الفرس الروم، وهو طريق محمد.

لقد إختار جمال حمدان أن يبقى في التاريخ شهيداً. قد بعيداً للناس، ولكن خسرت الجامعة، وخسرت أجيال عديدة من الجغرافيين الشبان كان من الممكن أن تتلمذ عليه. خسرت أبناء جمال حمدان وأحفاده. وما فائدة الإمام دون المأمومين؟ وما دور القائد دون الجند، وما ضرورة الرئيس دون الشعب، لومومبا دون الكونغو؟ يبدو أن الوجود عدم، وأن من يريد أن يحصل على كل شيء لا يحصل على شيء، ومن يحصل على لا شيء يحصل على كل شيء. الحياة أخذ وعطاء، محو وإثبات، هدم وبناء، سلب وإيجاب مثل أحوال للصوفية: صحو وسكر، غيبة وحضور، هيبة وأنس، خوف ورجاء، محو وفقد، فرق وجمع، فناء وبقاء^(١).

(١) أنظر دراستنا "علوم التأويل بين الخاصة والعامة"، قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، في هذا الكتاب.

٢- الجغرافيا السياسية

ويمثل كتاب "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" ١٩٦٨ منعطفاً جديداً فى مؤلفات جمال حمدان بعد عدة مؤلفات أخرى تمهد الطريق مثل "دراسات فى العالم العربى" ١٩٥٩، "أنماط من الليئالت" ١٩٦٠، "الاستعمار والتحرير فى العالم العربى" ١٩٦٤، "إفريقيا الجديدة، دراسة فى الجغرافيا السياسية" ١٩٦٦. وكلها تفتح آفاقاً جديدة فى الجغرافيا السياسية فى وقت كانت مصر بموقعها للجغرافى ونقلها التاريخى تنهى عصر الاستعمار القديم، وتقود حركات التحرر الحديثة فى حقبة الستينيات. ليس خطابه سياسياً ولا حملها جماهيرياً بل تأسيس ميدان جديد للبحث فى مصر، تسند رؤية القادة، وتوصل حركات الشعوب، وتجمع بين الجغرافيا والتاريخ والسياسة والاجتماع. هى دراسة فى الجغرافيا للسياسة بجانبها التاريخى والمعاصر، تتبع "مورفولوجيا" التاريخ من داخل "مورفولوجيا" الجغرافيا، وتبين أهمية البعد التاريخى فى دراسة الواقع السياسى والاستراتيجية المعاصر فى تجنب التعميمات التى لا أسس لها. فالتاريخ هو معمل الجغرافيا والمخزن الاستراتيجى لها. التاريخ عندما يكرر نفسه يصبح الجغرافيا. الجغرافيا هى الجذر الجبرى للتاريخ. التاريخ جغرافيا متحركة، والجغرافيا تاريخ متوقف. الجغرافيا أشبه بقرص الطيف إذا سكن على عجلته تعددت ألوانه. فإذا دار وتحرك استحال لونا جديداً واحداً هو التاريخ. لذلك يدرس جمال حمدان الجغرافيا بمنهج التاريخ، والتاريخ بمنهج الجغرافيا.

وتقوم "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" على صراع القوى الثلاث الرئيسية فى العالم : القوة الاقتصادية، وهى قوة غربية قديمة ممثلة فى الرأسمالية، والقوة الجديدة، وهى قوة شرقية إشتراكية تقدمية، والقوة التحررية، وهى القوة الحديثة وإن كانت متخلفة إقتصادياً. هناك صلة إن بين جغرافية التاريخ وإستراتيجية السياسة. الاستعمار حركة توسع فى التاريخ فى حين أن صراع القوى الاستراتيجية بقاء أو تضخم فيه. الصراع هو التاريخ، والاستراتيجية هى البنية. لا يفهم الحاضر إلا بأصوله فى الماضى. لذلك كان حمدان من أنصار "الأصولية" التاريخية لفهم إستراتيجية العصر.

ينقسم كتاب "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" إلى أربعة عشر فصلاً: سبعة فى التاريخ، وسبعة فى البنية. الأولى فى الصراع، والثانية فى الاستراتيجية. تعرض الأولى الاستعمار فى العصور القديمة، وفى العصور الوسطى، وفى عصر الكشوف الجغرافية فى القرن السادس عشر، والاستعمار البحرى فى القرن السابع عشر والاستعمار الشرقى بالقوى لبرية مثل الاستعمار الروسى ثم ينتهى إلى الاستعمار أعلى مرحلة للرأسمالية فى عصر الثورة الصناعية فى الغرب فى القرن

التاسع عشر مع إعطاء نماذج للاستعمار المدارى حول الأرض. ثم يتحول للتاريخ إلى بنية فى الفصول السبعة الأخيرة تكشف عن صراع القوى، وتضع نظرية عامة فى الاستراتيجية المضادة للعالم الثالث، وإستراتيجية عدم الانحياز.

والكتاب مهدى إلى يحيى حقى الذى سبقه إلى مثواه العام الماضى، المتأمل، الحالم، والواصف لمصر الجديدة، مصر الشعب والفقراء، مصر "قنديل أم هاشم"، الجمع بين الثقافتين الجغرافية من الغرب والشعبية من مصر، "صح النوم" يقرأ المصريين على شخصية مصر، "وخليلها على الله" وصفا للدولة المركزية وأسسها الدنيى، و"عطر الأحباب" شعب مصر وعشق مصر، عبقرية الزمان والمكان، و"أس فى الظل" هم الذين كان يعمل لهم جمال حمدان، دفاعا عن مصر الاشتراكية ضد مصر الانفتاح، و"من فيض الكريم" نهر النيل، و"من باب العشم" التجانس الاجتماعى فى شعب مصر، و"تراب الميرى" للموظف فى الدولة و"كناسة للذكان" قوى للطرد فى مصر المعاصرة، و"حقيبة فى يد مسافر" الوطن عندما يرحل مع المواطن كما حدث فى مصر فى العقدين الأخيرين أو الماضى عندما يرحل من الوطن كما رحل جمال حمدان . كما أسس جمال حمدان للجغرافيا السياسية فى مصر أسس يحيى حقى للقصة القصيرة فى مصر إبداعا ونقدا، وكما تنبثق الشخصية المصرية من عبق التاريخ عند جمال حمدان تنبثق الرواية المصرية من فجر الوعى المصرى عند يحيى حقى فى "تجر القصة المصرية" وفى "خطوات فى النقد". وكما تعبر "شخصية مصر" بأجزائها الأربعة عن لحن التاريخ، وتجسد الكلمة فيها بلاغة الموقع، وشعر الحدث، كذلك يعبر يحيى حقى عن فن القصة فى "أنشودة للبساطة"، "عشق للكلمة"، "هذا الشعر"، "مدرسة للمصرح"، "تعال معى إلى الكونسير". وصف جمال حمدان جغرافيا مصر باعتبارها تاريخا كما وصف يحيى حقى تاريخ مصر باعتباره فنا فى "صفحات من تاريخ مصر". يمكن إذن قراءة أدب يحيى حقى من جغرافيا جمال حمدان، وشخصية مصر من خلال قصص يحيى حقى. فكلهما تاريخ قصة، جغرافيا ورواية، عبقرية المكان والزمان.

لذلك لم يخل أسلوب جمال حمدان من الشعر والأدب والمثال والعبارات القصيرة كحكم القدماء. فجمع بين العلم والحلم، بين الشعر والطبيعة، بين الصورة الفنية والمنظر الطبيعي، مثل وصف مصر فى علاقة العاصمة بالقطر بأنها رأس كاسح وبدن كسيح، ووصف بلاد العرب بأنها خرقة بالية حواشيها من الذهب، ووصف أمريكا بأنها اشترت بالمكان للزمان.

٣- الاستعمار تاريخاً

أ- الاستعمار القديم : يبدأ تاريخ الاستعمار بصراع الإنسان مع الإنسان وكان الغلبة غريزية فيه، قتل قبائل لهبايل. ومن ثم يبدأ التاريخ بالأنثروبولوجيا، فترة تكوين الأجناس قبل فترة تكوين الأمم، بدليل للصراع بين الأمر والقبائل. الإنسان شرير بطبعه، نظرة متشائمة تجعل للشعر الأولوية على الخير وله الغلبة عليه. بدأ الصراع بين الرعاة والزراعيين، بين الرمل والطين، بين الاستبس والغابة، بين الجبل والسهل، وتلخص معادلة الرمل والطين عند بريستيد كل تاريخ الشرق القديم. كانت أساليب الحرب وقتئذ الكروالفر، وهو تكتيك إستبسي أصيل يقوم على الحصان والعربة. ولكن عجز الاستبس أن يفهم الأميراطوريات الدائمة أو أن يستقر في دولة ثابتة. كان أقرب إلى الزوابع والقشيب والنيازك. كان إستعماراً سلبياً لا يعمر. ثم تحول إلى صراع بين البر والبحر، بين الفلاحين والملاحين، بين المواقع والمواقع حول البحر الأبيض المتوسط. وعلى هذا النحو تحولت مقولات الجغرافيا إلى مقولات سياسية. واعتمدت على تحليل الألفاظ مثل اشتقاق لفظ روما Roma من لفظ Horma التي تعني الجبارة، كما يعنى لفظ برمساي Persae فارس "المخربون". فاللغة اللاتينية منحازة إلى المعسكر الروماني. والاستعمار ليس فقط على الأرض وفي الواقع بل أيضاً في الثقافة واللغة. كان الاستعمار وقتئذ أسبوريا أو أوربيا أوسطيا، وكان الاسكندر هو أول من زحف من الغرب إلى الشرق، والأمثلة على ذلك كثيرة من تاريخ القبائل في أواسط آسيا^(١).

ب - الاستعمار الوسيط : ثم يستمر الاستعمار في العصور الوسطى سواء في الدولة الإسلامية العربية أو في الحروب الصليبية أو في الدولة العثمانية. والحقيقة أن وضع الإسلام في العصور الوسطى هو اتباع التحقيب التاريخي الغربي، ووضع الحضارات كلها في تحقيب واحد هو التحقيب الأوربي. ويطلق عليها جمال حمدان الدولة الإسلامية العربية لإرضاء للنزعتين الإسلامية والعربية في كتابة للتاريخ. كما أن وضع للفتح الإسلامي والمد العثماني في نفس المستوى مع الحروب الصليبية وغزوات التتار والمغول غير دقيق من حيث البواعث والدوافع.

لقد تحولت السيطرة في هذه الفترة من الساحل الجنوبي إلى الساحل الشمالي. كما امتدت من المحيط إلى المحيط، من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادي، من مالقة في الأندلس إلى ملقة في الملايو. وكلا للفظين من الفعل العربي ملقى، من جبل طارق الأطلسي إلى جبل طارق الهادي، سنغافورة. وقد امتد الفتح العربي

(١) جمال حمدان : إستراتيجية الاستعمار ولتحرير ص ١٢ - ٢٥.

طوليا من بحر قزوين شمالا إلى مدغشقر جنوباً، تتخللها بحيرتان عربيتان: البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي . كانت الدولة العربية إمبراطورية تحريرية وليست استعمارية. حررت المنطقة من ربة الاستعمار الروماني والفارسي المترامي الأطراف ومن الاضطهاد الوثني وابترازه المادي. قامت ضد الدولة العنصرية، مفتوحة الألوان في وسط حضارى متجانس للجميع دون نواة "متربونية" كما هو الحال في الاستعمار الأوربي، ودون احتكار للسلطة. كانت السلطة مشاعا للجميع، لا فضل لعربي على عجمي أو لجنس على جنس. تحولت إلى عدة مراكز في الحجاز والشام والعراق ومصر ثم في المغرب والأندلس، تعلن عن مساواة البشر لكل البشر، فالحياة شراكة. كانت أول "كومونلث" في التاريخ لم يمر بالمرحلة الاستعمارية. وكانت أول فصل في جغرافيا التحرير. جمعت بين أقاليم البر والبحر. خرجت من قلب الصحراء تداعب خيال المؤمنين. كانت بلاد العرب خرقة بالية حواشيها من الذهب. بدأت كقوة بر، كتلة أرضية متصلة مما يدل على أهمية الموقع. لا يقطعها ماء إلا جبل طارق. ولم يكن العرب في جزر البحر المتوسط "كودا على عود" بل كانت جسورا للعبور. مصر رأس الجسر، وأرض الرافدين رأس الحربة، والشام خشبة القفز على الرومان. كانت معركة ذات الصواري في الشام هي معركة سلاميس الإسلام أو أكتيوم العرب. امتدت الدولة العربية برا شرقا وغربا، وبحرا شمالا وجنوبا حتى بحر عُمان. ولقد أعطت البحرية العربية قاموسها الملاحي للغات الأوربية. وقاد الملاحون العرب، إين ماجد، من عمان الكشوف الجغرافية الأوربية عبر المحيط الهندي.

ثم تحول المغلوب إلى غالب، والغالب إلى مغلوب. وانهارت الدولة العربية لعدة عوامل داخلية وخارجية، الداخلية مثل ضخامة الدولة وثراميتها مما أصابها بالضعف والتفكك، الإفراط في الاستطالة والتفريط في العمق، وكثرة الأعراق، وتخلخل الكثافة السكانية، والخارجية مثل استفار قوى البر والبحر ضدها من آسيا وأوروبا، التتار والمغول من الشرق والصليبيون من الغرب^(١).

وكان للاستعمار الصليبي دوافع غير معلنة، السيطرة على مراكز التجارة. فكانت أقرب إلى الحروب الاقتصادية. تجمعت في جنوة وبيزا بإيطاليا. فهي حروب إستعمارية، حلقة وصل بين الاستعمار الجزئي القديم والاستعمار الكلي الحديث. تكاثرت أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، واجتمعت ميليشيات البرونيتاريا في العصر العبودي الإقطاعي مع كبار الإقطاعيين بدافع من المسيحية البربرية مثل غارات أوروبا على نفسها. كما بدأت من بيزنطة وقبرص، مما يبين

(١) المصدر السابق ص ٢٦ - ٢٦.

أهمية الأناضول كمخاض للشام، وقبرص للقفز على مصر. الشام أول ما احتله الصليبيون وآخر ما غلبوه بعد توحيد صلاح الدين له. وقد أبيد الصليبيون عندما حاولوا غزو مصر في سهول الدلتا، ثم دفنوا في الشام. كانت أقرب إلى حروب القراصنة، حصار قارى، مبارزة بحرية عبر الجزر. وكانت هناك محاولات لغزو تونس في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وكان الغزو الصليبي يسير طبقا لعقارب الساعة، الشام فمصر فتونس. ثم سقطت غرناطة مع ثغور المغرب الأقصى. أتى الصليبيون غزا ففشلوا، وعادوا حاملين بعض مآثر الحضارة العربية الإسلامية. مما كان له أبلغ الأثر في نشأة النهضة الأوربية.^(١)

وبعد الغزو الصليبي من البحر أتى الغزو التتارى والمغولى والتركي من البر، مثل الغزوات على الصين والهند. لم تكن هناك دول قومية لصدها. فالقومية من صنع الغرب لا الشرق. وكانت حروب الغزنويين والأتراك السلجقة في السهول. ثم سقطت بغداد على أيدي هولاكو في ١٢٥٨ في وقت كانت الحروب الصليبية قد عبرت خط الزوال ونخلت مرحلة الشفق. أراد الغزو من الشرق والغرب وضع العالم الإسلامى بين فكي الكماشة. حاول الصليبيون التحالف مع المغول. فتقدمت مصر للمملوكية بقيادة قطز وهزم المغول في عين جالوت عام ١٢٦٠. وأخرجت آسيا قوادا عظاما: جنكيزخان، هولاكو ثم تيمور لك. كان العراق أليم للفتوحات الإسلامية رأس الحرية ثم تحول في الغزو المغولى للتتارى إلى درع يفتدى العالم العربى. ثم استولى الأتراك على القسطنطينية في ١٤٥٣. وحارب العثمانيون بطريقة القفزة الضفعية. وتوسعوا في أوروبا قبل آسيا. وكانت هذه أول مرة يتم فيها توغل آسيا في أوروبا. وهزمت مصر مرتين: في مرج دابق في الشام، وفي الريدانية، في مصر ١٥١٧. ولأول مرة بعد الهكسوس والفرس تقع مصر تحت الاستعمار الأسيوى. واستولى العثمانيون بعد ذلك على تونس في ١٥٣٤، وطرابلس في ١٥٦٥. وانتهى المد العثمانى شرقا على حدود فارس وغربا قبل المغرب الأقصى وجنوبا على حدود نجد وعمان. دخل العالم العربى كله تحت إمرة العثمانيين بعد تفوق الرعاة على الفلاحين، وبلمس الدين وتحت مموحه. وانتقل الأتراك من رعى قطاع الحيوان إلى رعى قطعان الإنسان. وأسسوا نظام الملة الذى يميز بين الطوائف، وكونوا الإنكشارية، كلاب صيد للدولة. وانتهى العرب بسبب قوة البر، وليس بسبب قوة البحر، من الداخل وليس من الخارج. وأصبحت الدولة التتركية مترامية الأطراف كالدولة العربية الأولى. واستقر الرعاة في دولة جمعت بين البر والبحر^(٢).

(١) المصدر فسق من ٣٦-٤١

(٢) المصدر السابق من ٤٢-٥٥

جـ - الاستعمار الحديث : بدأ الاستعمار الحديث بما يسمى "الكشوف الجغرافية" وكان إفريقيا وآسيا وأمريكا لم تكن موجودة قبل معرفة الرجل الأبيض بها. وقد امتدت على موجتين : الأولى كشوف إستيطانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر في العروض المعتدلة والبلاد الجديدة. والثانية كشوف إستيعالية في القرن التاسع عشر في العروض المدارية والبلاد القديمة. وقد ارتبط الاستعمار الأوربي الحديث بعدة انقلابات رئيسية في البنية الاقتصادية : الانقلاب التجاري، والانقلاب الميكانيكي، والانقلاب الصناعي. وتعتبر الكشوف الجغرافية من أهم الاكتشافات الحديثة بعد اكتشاف الزراعة وقيل غزو الفضاء. وتمثل استعماراً ممتداً خارج البحر الأبيض المتوسط في مكان دائري ريماني وليس في مكان منبسط إقليدي. تبرز فيها أهمية المحيط، وتتقدمه الأمبراطوريات البحرية. وتعلن عن انتقال الحضارة من الجنوب إلى الشمال عند البعض أو بداية النظرية العنصرية وتفوق الرجل الأبيض عند البعض الآخر. ولقد ارتبطت ببداليات للنهضة الأوربية التي قامت على الاتصال بالعرب خلال الحروب الصليبية والترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية. وقد عرفت أسبانيا البارود والأسلحة النارية نفلاً عن العرب. كما ارتبطت بنشأة القوميات الأوربية تحت مخاطر الفينكنج من الشمال، والاستبس من الشرق، "والسراسنة" العرب من الجنوب.

بدأ الاستعمار البرتغالي استئذاناً للحروب الصليبية، الغرب عبر البحر، استرداداً للتجارة من العرب وسرقة للموقع الجغرافي منهم، ووصولاً إلى جزر التوابل بالانتفاف حول أفريقيا، وانتقاماً من الإسلام بتطويقه والانتفاف حوله. كان استعماراً كاثوليكيًا بمباركة البابا. إعتد على ابن ماجد وموسمياته. تحالفت البرتغال مع الحبشة ضد مصر. وهزم الأتراك في المحيط الهندي. كلفت أهم دوافع الاستعمار البرتغالي للثكنة والتجارة والغزو. وكان أول من أسس نظم الرق. وسرعان ما ورثت أسبانيا البرتغال بمستعمراتها، واقتسم لإرثها مع هولندا.

أراد الاستعمار الأسباني الوصول إلى الهند غرباً من نفس المراكز التجارية. فقد كان كولومبوس من جنوا وما جلان من البرتغال. وربما كلفت هناك محاولات سابقة على ذلك من نورس Norse وعرب الأندلس بل والصين. وقد استطاع ستة ملايين من الأسبان الانتصار على اثني عشر مليوناً من الهنود الحمر. انتصر البارود على السلاح الأبيض. وتم تقسيم العالم بمعاهدة بين البرتغال وأسبانيا. للأولى الشرق، وللثانية الغرب. واستولى الأسبان على أكبر كمية من الذهب والفضة عرفها التاريخ. وكان للغزاة الفاتحين مثل كورتز وبيزارو دور كبير. وقد

حاولت أسبانيا غزو إنجلترا بالأرمادا فهزمت. ثم ورثت فرنسا أسبانيا^(١). واستمر الاستعمار البحري من هولندا وفرنسا وبريطانيا. كانت هولندا مع بلجيكا فى القرن السابع عشر مستعمرتين أسبانيتين محدودتين. وكانت هولندا بقاله أوربا. فقدت مستعمراتها بسرعة فى القرن الثامن عشر بعد احتلال نابليون لها.

وكانت فرنسا قد توحدت فى القرن الخامس عشر حول باريس. ثم مزقتها حروب الإصلاح الدينى. وأصبحت قوة استعمارية فى محورين : التوسع القارى شرقا، وبناء قوة بحرية جنوبا وشمالا وغربا. حاربت الدول الأوربية فى الداخل، إنجلترا وهولندا. ولم ينجح مشروع ليننتر الذى أعده لغزو مصر، نقطة التقاء الشرق والغرب. ومع ذلك دفع نابليون إلى حملته على مصر والشام حتى تصبح مصر لؤلؤة فرنسا كما أن الهند لؤلؤة إنجلترا. وصلت فرنسا فى القرن السادس عشر إلى العالم الجديد، مساحة لا كئلفة، إلى الهند الغربية، وانتزعت جزءا من أسبانيا. واتجهت إلى الهند ودخلت فى صراع مع باقى الدول الاستعمارية.

لما الاستعمار البريطانى فقد تتابعت فيه ثلاث مراحل: الاستعمارية والقارية والجزرية، ليرث الإمبراطورية العثمانية. كان يهدف إلى تأمين خطوط بحرية عامة، ويخرج أوربا من عزلتها. كان لاكينيا فى الجنوب، أنجلو سكسونيا فى الشمال. إستند إلى الوحدة القومية للدول الأوربية وصراعها فيما بينها على السلطة والتجارة. وكان نظامها الاقتصادى قد تحول بفضل للكشوف الجغرافية من الإقطاع إلى البرجوازية. اجتمعت فيها القوتان البرية والبحرية. بدأت بالاستعمار الساحلى من أجل تأمين خطوط المواصلات مع الانطلاق إلى الداخل برا ثم بالاستعمار من أجل تجارة الرقيق. وقد وصل عدد الرقيق فى أفريقيا حوالى مائة مليون أفريقى، وصل منهم الربع إلى أوربا والأمريككن، وفقد ثلاثة أرباع أثناء صيدهم أو أثناء رحلة الاختطاف. فقد كان الجلاب هو الجلاب^(٢).

وإذا كان الاستعمار البحرى هو الغالب على الاستعمار الغربى فإن الاستعمار البرى كان هو للغالب على الاستعمار الروسى عبر القوة البرية فى آسيا. بدأ بغارات تخريبية ثم بالاستيلاء على للتجارة وطرقها، صراعا بين رجال الزوارق ورجال الخيل. نشأت المدن النهرية بجوار الغابات الطبيعية الى حد القول بأن تاريخ روسيا السياسى هو تاريخها النهرى. أول المدن كييف، أم المدن وأول الامارات. واستولى عليها جنكيزخان. ثم ظهرت موسكو كبديل لتوسطها. ومن هذه النواة بدأ بطرس الأكبر يوحد روسيا. ونشأ الصراع مع بولندا حول أوكرانيا. ثم

(١) المصدر السابق ص ٥٦ - ٧٧.

(٢) المصدر السابق ص ٧٨ - ١٠٤.

تغلب الدب على الحصان. والزراع على فرسان الاستبس. واستمر التوسع القيصرى شرقا وجنوبا فى موجتين: الأولى للتمير البشرى، والثانية للاستعمار السياسى. كانت الإمبراطورية القيصرية سجن أمم. اقتصادها تجارة الفراء. ربطت أطرافها السكك الحديدية. فهى مع أمريكا من صنع القطار. منها قلاع محصنة. بدأت الصراع مع أسبانيا من الطرف الآخر، من المحيط ثم مع اليابان. واصطدمت مع الإسلام بالزحف على الجنوب فى القوقاز. واصطدمت مع فارس فى تركمانستان حتى ناطحت تركيا. فسقطت طشقند فى ١٨٤٦ ثم ممرقند فى ١٨٦٨ ثم خيوة فى ١٨٧٣ ثم خوقند فى ١٨٧٦. وهى مدن ذات كثافة سكانية عالية ومسنقرة ذات حضارة عريقة. اتبعت روسيا إستراتيجية البر والبرد خاصة بعد اختراع البارود: أسبوية للأوربيين، وأوربية للأسبويين. تنتازعها صحراوان: صحراء الجليلد وصحراء الرمال. وينتازعها صراعان: صراع الفيل وصراع الحوت. حياتها المنافذ البحرية: البلطيق فى الشمال، والأسود فى الجنوب، والخليج الفارسى ثم الهادى. رمز استعمارها الدب الروسى كما أن رمز الاستعمار الغربى الأسد البريطانى^(١).

وقد ساعد على انتشار الاستعمار الغربى الحديث عصر الفهم والحديد، البخار والقطار. لقد حققت السفينة وحدة المحيط كما حقق القطار وحدة اليابس. واستمر نزاع القوميات على المستعمرات. وظهر فى الحرب الأهلية الأمريكية الصراع بين الصناع والزراعة. اتجهت أوربا نحو الجنوب بعد أن تحول الإقطاع إلى برجوازية بعد الثورة الفرنسية. أصبح الاستعمار أعلى مراحل للرأسمالية، الامتداد خارج الحدود للطبقية داخل الحدود فى صورة طفق بشرى خارج أوربا. وبدأ تعمير المعتدلات بالاستعمار السكائى: الهجرة إلى أمريكا، الخروج الأبيض من أوربا خارج حدودها، من المركز الأوروبى إلى الأطراف. وظهرت النظريات العنصرية التى تثبت تفوق الجنس الأرى. وأعطيت أفريقيا، مولحل وأنهاراً وبحيرات، أسماء أوربية مثل بصمات اللص على الجريمة. وتعرضت الشعوب الأصلية إلى خطرى الأباداة والانقراض بالأمراض الوافدة والأسلحة النارية وللحواليات والمسخرة والاحتلال الجنسى. ورفع شعار "الهندي الطيب" هو فقط "الهندي الميت" فى أمريكا. وقامت عملية صيد للرؤوس فى استراليا. وانقرض الجنس الترمائى. وأصبح سكان أمريكا الجنوبية خليطا من البيض والهنود والزنج.

أخذ الاستعمار الشكل المدارى فى أفريقيا المدارية والعالم العربى دون المدارى والشرق الأقصى المسمى. إستعمار ديموجرافى فى أفريقيا

(١) المصدر السابق ص ١٠٥ - ١٢٥.

وقرصنة شبه صليبية على العالم العربي، وتجاري إيترازي مع الشرق الأقصى. يجمعها جميعا الاستعمار الاستغلالي، والاقتصاد الهدمي الابتزازي من أجل تراكم رأس المال الأوربي. ونشأت نظريات التكامل بين المستعمر والمستعمر، بين العقل الأبيض والعقل الأسود. الاستعمار الأوربي صناعة أوربية للتصدير إلى الخارج إذ لم تحتل أوربا إلا من العرب: جبل طارق، وقبرص، ومالطة. وتكاثرت النظريات العنصرية لتأليه الرجل الأبيض مثل : الرجل الأصفر يعيش في الماضي، والأسود يعيش في الحاضر، والأبيض يعيش في المستقبل، الأجناس إما أطفال وإما فعلة وإما سادة، عباء الرجل الأبيض ورمالته للحضارية، الأب الأبيض، الأخ الأكبر ..الخ^(١).

ونماذج الاستعمار المداري كثيرة في إفريقيا وفي الشرق الأقصى وفي العالم العربي. لقد تم تقسيم أفريقيا في مؤتمر برلين ١٨٨٤ بين الدول الاستعمارية الغربية. وتقلصت المساحة للمستقلة في إفريقيا من ٩٥% عام ١٨٨٥ إلى ٨% عام ١٩١٠. وتعتبر أفريقيا أكبر مستعمرة في العالم، وأضخم معامل للتجارب الاستعمارية في التاريخ. وقد نشب الصراع بين الدول الاستعمارية، بين فرنسا وبريطانيا، وفرنسا وألمانيا، وألمانيا وبريطانيا. وأخيرا تحقق حلم بريطانيا في طريق الكاب- القاهرة لتحطيم العرض الفرنسي. واستمر الاستعمار الساحلي والديموجرافي يصحبه الرق مع مرحلة خاطفة من الاستعمار الداخلي والجغرافي. استحوذت بريطانيا على ٤٥% من سكان القارة الإفريقية، وأصبحت ثالث إمبراطورية بعد أمريكا ثم الهند. واستولت فرنسا على ٢١% من السكان. واستولت بلجيكا على الكونغو التي تعادل مساحتها خمسين ضعفا مساحة بلجيكا. وفي حركة لفظ مكاني تم توطين الزنوج العائدين في ليبيريا. ولم تهزم دولة أوربية إلا إيطاليا في الحبشة مثل هزيمة روسيا على يد اليابان. كما تم استعمار الشرق الأقصى : الهند الصينية، الملايو، الصين، جزر الأوقيانوسية. ولم تتج من الاستعمار إلا سيلم.

وقد بدأت جيوب الاستعمار في العالم العربي قبل آسيا في سبته ومليبيه على لئسول للشمالية في المغرب الأقصى المواجه لاسبانيا. وهو أقدم استعمار منذ القرن الخامس عشر، قبل خروج العرب من الأندلس. وقد كان استعمار العالم العربي بطيئا على مدى تسعين عاما ١٨٣٠ - ١٩٢٠ على ثلاث موجات. الأولى الثلاثينيات من القرن الماضي عندما استعمرت فرنسا الجزائر في ١٨٣٠ وبريطانيا عدن في ١٨٣٩. والثانية للثمانينيات عندما استعمرت فرنسا تونس في ١٨٨١

(١) المصدر السابق ص ١٢٦ - ١٥٢.

وبريطانيا مصر ثم السودان في ١٨٨٢. والثالثة في العقد الثاني من هذا القرن عندما استعمرت إيطاليا ليبيا في ١٩١١ - ١٩١٢، وتوسيع مستعمرات فرنسا شرقا وغربا واحتلال مراكش في ١٩١٤. وتم توزيع باقي العالم العربي بين فرنسا في سوريا ولبنان، وبريطانيا في فلسطين والأردن والعراق طبقاً لنظرية "الدومينو" إذا سقطت دولة تسقط الأخرى". كان نصيب بريطانيا من العالم العربي نصف السكان وخمس المساحة. وامتلك الاستعمار الأوربي في العالم العربي مساحة تزيد على مساحة أوربا ذاتها. وأخيراً نشأ لون جديد من الاستعمار الاستيطاني في العالم العربي ممثلاً في الصهيونية ابتداء من التغلغل ثم الغزو. وهو إستعمار طائفي يقوم على أساطير شعب الله المختار والنقاء العنصري النازي من أجل خلق جزيرة أوربية على ضلوع آسيا. وهو إستعمار سكاني واقتصادي وتوسعي، بالأصلية عن نفسه وبالوكالة عن غيره، تتمثل فيه جميع أغراض الاستعمار^(١).

٤- الاستعمار بنية

يقوم الاستعمار على الاستغلال، إستغلال الآخر سواء كان ذلك خارج المركز الأوربي أو داخله أو داخله وخارجه، صراعا على ثروات ومواقع المراكز والأطراف. لذلك ظهر صراع القوى في العصر الصناعي. أكدت بريطانيا زعامتها على العالم بعد انتصارها على فرنسا بفضل الانقلاب الصناعي. وبعد الاتفاق اللودي بينها وبين فرنسا في ١٩٠٤ أصبحت أوسع إمبراطورية بحرية عرفها التاريخ. إذ تشتمل على ربع مساحة اليابس، وتضم ربع سكانه. تجارتها حرة، وإنتاجها للتصدير. أما الولايات المتحدة فبعد استقلالها هاجر إليها الشباب طبقاً لشعار "الذهاب غرباً". وهي من صنع القطار وبنيت عصر البخار. استولت على الأرض بالغزو والشرء والإستئجار على ثلاث مراحل : مرحلة القارة واحتواء العالم الجديد، ومرحلة الهادي والاستيلاء على الجزر في الاوقيانوس، ومرحلة الكاريبي لاحتلال جزر الهند الغربية. وتعتبر نموذج الاستعمار الاقتصادي. إذ تمثل تجارتها ثلاثة أضعاف تجارة العالم. تكمن قوتها في اكتفائها لذاتها، وفي بدايتها الجديدة بعد نهاية أوربا، وفي خلوها من التقاليد والنزعات المحافظة، وفي اتساعها كقارة تضم كل أنواع المناخ وصنوف التعدين وكافة الثروات الطبيعية. إشترت الزمان بالمكان، والتاريخ بالقوة. أما اليابان فإتها بريطانيا الشرق الأقصى. تلفظ أبناءها إلى البحر، وتتوسع في القارة أو في المحيط. تصطدم برا مع روسيا والصين، وبحرا مع بريطانيا والولايات المتحدة^(٢).

(١) المصدر السابق ص ١٥٣ - ١٧٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٧٧ - ٢٠٥.

وقد تأخرت وحدة ألمانيا القومية. وهى قلب بلا حدود. ورثت الأمبراطورية الرومانية. ثم وحدها بسمارك. وأصبحت عملاقا صناعيا مكتفيا بذاته. دخلت فى حروب مع فرنسا. وكونت أسطولا حتى تأخذ نصيبها من غنيمة البحار. وكان من سياساتها الاتجاه نحو الشرق. فأشأت خط حديد برلين بغداد. إستعملت سياسة الدم والحديد التى وضعها بسمارك. وبعد وحدثها أخذت تتمدد فى مجالها الحيوى. وشنت الحرب الشاملة من أجل ربط أوروبا بآسيا، والحرب للخاطفة من أجل توحيد الألمان. وحدودها جيوشها كما هو الحال فى الصهيونية. لم يتم إيقاف توسعها إلا روسيا برا، والولايات المتحدة بحرا. كانت خسارتها البشرية فى حروبها كبيرة، تسعة ألمان من كل عشرة دفنوا على أرضها. وأخيرا ظهرت قوتان عظيمتان، القوى - الماموت، الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى، القوى الديناصورية. لقد أيقظت حملة نابليون روسيا كما أيقظت حملته المصريين وكما أيقظ العرب للصليبيين بعد حملتهم. جمعت روسيا بين الأيديولوجيا والتكنولوجيا. فالشيوعية هى كهربة الاتحاد. وهى أكبر دولة داخلية إذ إنها تحتل سمن مساحة اليابس، وبالتالي تحرك مركز الحضارة من البلاد الدافئة إلى البلاد الباردة. أما عملاق الصين فقد تم التعامل معه إما بالاستقطاب أو باستراتيجية الإحاطة والاحتواء^(١).

وقد خضع الاستعمار لنظرية عامة فى الاستراتيجية العالمية. نظرية هالفورد - ماكيندر التى حاول جمال حمدان وغيره الاعتماد عليها. وقد سبقتها محاولات راتزل فى ١٩٠٠ عن قوة للبر، والأميرال ميهان عن قوة البحر. ثم أكملها فوست، وفيرجيريف، وليست، وسبيكمان. تتلخص نظرية ماكيندر حول "الهارتلاند" ولتى عرضها فى مقال عام ١٩٠٥ ثم فى كتاب موسع فى ١٩١٩ ثم فى مقال لاحق ليعدها أثناء الحرب العالمية الثانية بعد أن جعلت الطائرة العالم مساحة واحدة. العالم ثلاثة فصوص له قلب، هو البحر الأبيض المتوسط، وحوله ثلث مساحة اليابس، هذه الجزيرة العالمية التى تضم سبعة أثمان سكان العالم. والأمريكتان وأستراليا يمثلان ثلث اليابس، سكانها جزء من ستة عشر جزءا من البشرية. وهى منطقة الارتكاز، قلب الأرض. تمتاز بسهولة التضاريس، والصرف الداخلى، وسيادة الحشائش. وحوله الهلال الخارجى أو الجزرى ثم الهلال الداخلى. من يحكم شرق أوروبا يسيطر على الهارتلاند، ومن يحكم الهارتلاند يسيطر على الجزيرة العالمية، ومن يحكم الجزيرة العالمية يسيطر على العالم. وهنا تبدو الجغرافيا فى خدمة السياسة، وأساسا للتحالفات فى الحروب. ويمكن نقد هذه النظرية بتدخل السكان فى قلب العالم. وقد تمت تعديلات جزئية عليها تأخذ بعين الاعتبار خصوصية مصر والمنطقة العربية الإسلامية. فمن يسيطر على قناة

(١) المصدر السابق ص ٢٠٦ - ٢٣٧.

المسيوس يسيطر على العالم، ومن يسيطر على المنطقة العربية يملك مفتاح الاستراتيجيات الكبرى. فقد وضع الإسلام العرب في قلب منطقة الارتطام. فهي منطقة تتنازعها ثلاثة خطوط : خط خمود سياسى، وخط رهو سياسى، وخط إستواء سياسى. ومن ثم كان الاستعمار أحد طرفى معادلة صراع القوى فى العالم مع معادلة أخرى كامنة هى التحرير تظهر فى علمنا المعاصر^(١).

٥- ثورة التحرير

فى علمنا المعاصر ثورتان : ثورة التحرير والانقلاب النووى، النظرة الثورية فى العلم الاجتماعى والنظرية النكبائية فى العلم الطبيعى. فالتحرير أيضا له جغرافيته. قبل الحرب الأخيرة كانت بريطانيا تملك قدر مساحتها اثنتين وأربعين مرة، وفرنسا اثنتين وعشرين مرة، وهولندا سبعا وخمسين مرة، وبلجيكا خمسين مرة، وإيطاليا تسع عشرة مرة. كان الاستعمار قد كون إمبراطوريات حضرية متقدمة فى حين كانت الشعوب المستعمرة دولا متفرقة ومتخلفة. وبدأ الصراع بين القوى العتيقة، والقوى الوليدة (اليابان)، والقوى الجديدة (العالم الثالث). كان الاستعمار المباشر يستولى على ٣٥٪ من مساحة العالم. ولكن ما بناه الاستعمار فى خمسة قرون هدمه التحرير فى عشرين لثتين ١٩٤٥ - ١٩٦٥. إذ قلت رقعة الاستعمار من ٣٥٪ إلى ٤٪. وكان معدل سرعة المد التحدى يعادل عشرات أضعاف معدل الزحف الاستعمارى. وإذا كان الاستعمار قد أتم مشروعه فى ساعات فقد عبر خط الزوال وشهد شفق غسق ثم غروبه فى دقائق معدودات. أتى الاستعمار فى موجتين كبيرتين بينما جاء التحرير فى موجة واحدة. كان القضاء على الاستعمار Decolonization مساويا لنهاية المركزية الأوروبية Deeuropization^(٢).

وقد تمت ثورة التحرير على ثلاث موجات : للموجة الآسيوية فى الأربعينيات، والموجة العربية فى الخمسينيات، والموجة الأفريقية فى الستينيات. ففى الموجة الآسيوية بدأت الحرب التحريرية فى لبنان فى ١٩٤١، وفى سوريا فى ١٩٤٣، وفى الفلبين فى ١٩٤٧، وفى الهند وباكستان وبورما فى ١٩٤٨، وفى سيلان فى ١٩٤٩. وهزمت فرنسا فى جنوب شرق آسيا، وخرجت هولندا من أندونيسيا. وتأخر استقلال إيران الغربية حتى ١٩٦٢. وساعدت البيئة الطبيعية على حرب العصابات حتى يتحقق مطلب آسيا للأسيويين. أما الموجة العربية فقد بدأت بليبيا فى ١٩٥١ ثم فى مصر ١٩٥٣ ثم ١٩٥٦، وفى تونس والمغرب

(١) المصدر السابق ص ٢٣٨ - ٢٦٩.

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٠ - ٢٧٥.

والمودون أيضا في ١٩٥٦، وتأخرت بنزرت حتى ١٩٦٣. وتحرر العالم العربي الأفريقي في الفترة ١٩٥٦ - ١٩٦٢، الجزائر في ١٩٦١. الكويت في ١٩٦٧، عدن في ١٩٧١. فما بناه الاستعمار في تسعين عاما هزمه التحرير في أقل من خمسة وعشرين عاما باستثناء فلسطين. وبدأت الموجة الأفريقية بتحرير غانا في ١٩٥٧، وغينيا في ١٩٥٨. وكانت في أفريقيا عام ١٩٦٠ سبع عشرة دولة مستقلة تضم ٤١٪ من سكان القارة فأصبحت في عام ١٩٦٨ تضم تسعا وثلاثين دولة مستقلة تشمل ٨٨,١٪ من مساحة القارة أي ٩٣,٥٪ من السكان. ومع ذلك فمزال الاستعمار الاستغلالي مستمرا في أفريقيا.

ويبدو أن التحرير كان يسير طبقا لعقارب الساعة من الشرق إلى الغرب، من آسيا إلى أفريقيا. تم في عشرين عاما. ومع ذلك فقد أثرت مصر في حركة تحرير الشرق من خلال أثر ثورة ١٩١٩ على تحرير الهند، وأثر تأميم قناة السويس في ١٩٥٦ على حركة التحرر الوطني في العالم كله. فمصر هي وسط الساعة التي منها ينطلق التحرر من الشرق إلى الغرب مرة، ومن الغرب إلى الشرق مرة أخرى. وما زالت مساحة ٤٪ من العالم، تضم هونغ كونج وإسرائيل تحت ريقة الاستعمار^(١).

لقد أنهت ثورة التحرير عصر أوربا. وبدأت أوربا تترشح تحت رعبها للنوى تعيد إلى نفسها مرحلة التوازن بكل نتائجه واحتمالاته. وفي نفس الوقت تتكثف دول عدم الانحياز، ست وأربعون دولة عام ١٩٦٤ في المؤتمر الأول في بلجراد ثم في القاهرة في ١٩٦٥ بالإضافة إلى إحدى عشرة دولة مراقبة، كلها من آسيا وأفريقيا باستثناء يوغوسلافيا وكوبا^(٢). وبدأت إستراتيجية عدم الانحياز نمطا جديدا في السياسة لاعطاء مثل جديدة للإنسانية في حقوق الشعوب في التحرر والاستقلال^(٣). صحيح أننا في مرحلة ما بعد الانحياز أمام الخطر الأمريكي، دعوى أمريكا للعالم الثالث ورغبتها في السيطرة عليه، وصحيح أيضا أن أوربا وهي تمثل ٤٪ من مساحة العالم قد نجحت في السيطرة على ٩٦٪ من مساحة العالم، فإن أمريكا اليوم وهي تمثل ٦٪ من سكان العالم تهدف إلى السيطرة على ٩٤٪ من سكان العالم. وهذا هو التحدي أمام ثورة التحرير في مرحلة ما بعد الاستقلال

(١) المصدر السابق ص ٣٧٥ - ٣٠٤. (و قد تحررت هونغ كونج من الاستعمار البريطاني هذا العام وتضمت في الصين الأم).

(٢) المصدر السابق ٣٠٥ - ٣٢٨.

(٣) المصدر السابق ص ٣٢٩ - ٣٥١.

الوطنى.^(١) وينتهى كتاب إستراتيجية الاستعمار والتحرير بهذه النبوءة عن مرحلة ما بعد عدم الاتحياز، مؤنفاً بالخطر. فقد مات أقطاب عدم الاتحياز تبعاً: عبدالناصر، ونهرو، وتيتو. وانتهت للناصرية من قيادة مصر وإن ظلت فى أشواق الجماهير^(٢). وتفتت يوغوسلافيا وترتكب فيها أبشع المذابح فى البوسنة والهرسك. والهند قبلة موقوتة مهددة بالتفتت والتشرذم فى أربعمئة لغة وقومية.

وانهارت المنظومة الاشتراكية فى أوروبا الشرقية وفى الاتحاد السوفيتى. وانقلبت ثورات التحرير إلى عكس منطلقاتها الأولى، بالتعاون مع الاستعمار والاعتراف بالصهيونية والدخول فى اقتصاديات السوق فى نظام عالمى جديد مازال يشكل وتتصدده الولايات المتحدة الأمريكية. ولعل بولار الأمل الجديدة بعد كبوة السبعينيات والثمانينيات، فى التسعينيات حتى أواخر هذا القرن: الانتفاضة الفلسطينية، نهاية الحكم العنصرى فى جنوب أفريقيا، الديمقراطية والتعددية فى اليمن والأردن، الصحوة الإسلامية الرشيدة، تصسخ المجتمع الرأسمالى، قد تعيد لتوازن فى فصل جديد من إستراتيجية الاستعمار والتحرير.

لم يكن جمال حمدان فقط أسير المراجع والمصادر التى تجاوزت المائة وعشرة كتاباً بل استطاع تمتلها وعيش تجاربها، ونقلها إلى مستوى الوطن، جامعا بذلك بين هموم العلم وهموم الوطن، وهو ميزان يصعب إيجاد معادلة دقيقة له. أحياناً يطفى العلم على الوطن. وأحياناً يطفى الوطن على العلم. يطفى العلم على الوطن عندما يقع فى للتصورات الغربية دون مراجعة لها مثل وضع التاريخ الإسلامى فى التاريخ الوسيط طبقاً للتحقيب الغربى، وهو بالنسبة لنا عصرنا الذهبى الأول، وعندما يتكلم عن الغزو التركى أو الغزنوى أو السلجوقى فى إطار الغزو الصليبيى فى العصر الوسيط دون التمييز بين الحروب للدخالية فى الأمة الإسلامية طمعاً فى السلطة وبين الغزو الخارجى الأجنبى طمعاً فى الثروة والأرض ومن أجل الاحتلال، وتسميته الدولة العثمانية الاستعمار الدينى أو الاستعمار العثمانى وهى التى حافظت على وحدة الأمة ضد أطماع القوى الاستعمارية بالرغم من عيوب الدولة الداخلية من قهر وظلم وتسلط وفساد. وقد يأتى المضمون من الجغرافيا السياسية الغربية مثل نظرية ماكيندر والهارتلاند حتى تبدو للثقافة الغربية هى السائدة بمصطلحاتها ولغتها وألفاظها المعربة ومراجعها فيبدو الاطار المرجعى

(١) المصدر السابق ٣٥٢ - ٣٨٣.

(٢) أنظر دراستنا العديدة لتجديد الناصرية فى هموم الفكر والوطن ج٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٨١ - ٥٢٦.

لاستراتيجية الاستعمار والتحرير غريباً خالصاً ودون الاستعانة بالمادة العربية الإسلامية القديمة في المصادر الجغرافية والتاريخية مع قراءة جديدة لها من خلال ثقافة العصر. ومع ذلك كان وطنه في القلب يحمله كهم. يستدعي له ثقافته الغربية التي تبدو مطابقة له وإن لم تكن كذلك في أعين الناس. قد يشفع المضمون للشكل. وتلك مهمة أجيال أخرى إفتقدت استلذاها في الجامعة كما افتقده الوطن في العمل العام، أخذاً وعطاء مع الآخرين.

(٨)

تجديد الفكر العربي

إشكال التواصل والإنقطاع

زكى نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣) (*)

١- مقدمة : إشكال التواصل والإنقطاع

يمكن وصف المسار الفكرى للرائد الراحل بأنه انتقال من "المنطق الوضعى" إلى "تجديد الفكر العربى". فقد صدر "تجديد الفكر العربى" فى ١٩٧١ كبداية لمرحلة جديدة استمرت حتى "حصار السنين" فى ١٩٩١ على مدى عشرين عاماً، سبقتها عشرون عاماً أخرى من الفكر العلمى، إبتداء من "المنطق الوضعى" الجزء الأول ١٩٥١ والجزء الثانى ١٩٦١. فالى أى حد يمثل عام ١٩٧١ تواصلاً أو انقطاعاً عن مساره الفكرى العلمى الأول؟

هناك ثلاثة إفتراضات تفسر هذا التحول فى أوائل السبعينيات. الأول الانتقال من جامعة القاهرة بجمهورية مصر العربية إلى جامعة الكويت بدولة الكويت فى عام ١٩٦٨ وبعده عن مكتبته العلمية الخاصة وجوده فى مكتبة جامعة الكويت التى تزخر بعيون التراث جعله يعيش وسط تراث جديد بالنسبة له لم يتعود على التعامل معه من قبل فقرأ بشغف^(١). كان قبل ذلك يريد المعاصرة على حساب الأصالة. ويريد بتر التراث بترا مكتفياً بعلوم العصر. كان يتعنى أن يكون غريباً فى لباسه وطعامه وسكنه وأماليب حياته علماً أنه بالغرب وجهلاً منه بالتراث، والناس أعداء ما جهلوا. ثم اكتشف الثقافة العربية التى لم يعرفها إلا أماماً. ثم جاءت رحلة الكويت للاطلاع على المكتبة العربية^(٢). وكان التحول قد بدأ قبل ذلك

(*) مجلة القاهرة، نوفمبر ١٩٩٣ ص ٧٦-٩٥

(١) خلال الفترة الأولى التى بدأت بالمنطق الوضعى (الجزء الأول) فى ١٩٥١ ظهرت أيضاً خلفية الميتافيزيقا "١٩٥٣ نظرية للمعرفة" ١٩٥٥، "برتراند رسل" ١٩٥٦، "تقليد هوم" ١٩٥٨، نحو فلسفة علمية ١٩٥٨ (وقد نال جائزة الدولة للتشجيع)، "المنطق الوضعى" (الجزء الثانى) ١٩٦١، جابر بن حيان" ١٩٦١. وخلال الفترة الثانية إبتداء من "تجديد الفكر العربى" ١٩٧١ "ظهر المعقول واللامعقول فى ترانثا الفكرى" ١٩٧٢، "هم من التراث" ١٩٨٤، "رؤية إسلامية" ١٩٨٧، "فى تحديث الثقافة العربية" ١٩٨٧.

(٢) "ولقد تعرضت للسؤال منذ أمد بعيد، ولكنى كنت إزأمه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يحسموه ويحصوه ليزيلوا منه ما يتلصق من عناصره. فبدلت بتعصب شديد لاجابة تقول إنه لأمل فى حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعيشون فى عصرنا علماً وحضارة"

بقليل أثناء المد القومي العربي والدعوة إلى الخصوصية الثقافية العربية. فالتحول في ١٩٧١ أو قبله عرض تاريخي صرف يتعرض له كثير من الأساتذة المعارين إلى شبه الجزيرة العربية عندما ينتقلون من جو فكري إلى جو فكري آخر، ومن بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى. وقد يكون لجو الثقافي الجديد الذي يكثر فيه الحديث عن الإسلام والدين والتراث على نحو غير علمي قد ساعد على توجيه الرائد إلى هذه الثقافة الموروثة يُعمل فيها بالمنهج العلمي التحليلي ويطبق عليها النظرية العلمية حتى يحدث الاتصال المطلوب بين العلم والدين، التحليل والتركيب، العقل والإيمان، المعاصرة والأصالة، ثقافة الآخر وثقافة الأنا. وهو تفاعل طبيعي من أجل الإخصاب المتبادل، توجيه العلم نحو الدين، والعقل نحو التراث، من الأستاذ إلى الطالب، ورؤية الدين من منظور العلم، والتراث من منظور العقل، من الطالب إلى الأستاذ^(١). ويقوم هذا الاقتراض على العرض دون الجوهر، وعلى التواريخ دون المعنى، وعلى الحادثة دون القصد، وعلى العلة المادية دون العلة الغائية. يقع في تفسير على خالص، ويترك الفهم الماهوي. والأعراض لا تنتج جواهر، والحوادث لا تعطي أفكاراً.

والاقتراض الثاني أن الانتقال من المرحلة العلمية الأولى إلى المرحلة التراثية الثانية، من المنطق الوضعي إلى التراث الإسلامي، من العقل إلى الإيمان

سوجة نظر إلى الإنسان والعالم. بل إلى تمثيت عندئذ أن نأكل كما ياكلون، ونجذ كما يجذون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظن مني أنئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ. فلما أن نقلها من أصحابها، وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع، وإما أن نرفضها. وأيس في الأمر خيار بحيث ننقذ جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال. بدأت بتعصب شديد لهذه الإجابة السهلة وربما كان دافعي الخبيء إليها هو إلمامي بشئ من ثقافة أوروبا وأمريكا وجهلي بالتراث العربي جهلاً كاد أن يكون تاماً. وللأس كما قيل بحق أعداء ما جهلوا. ثم تغيرت وقلقت مع تطور الحركة القومية. فمادم عدونا الأعداء هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة فلا مناص من نبذها معها. وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص، وحفظ لها سماتها، ويرد عنا ما عصاه أن يجرأ في تياره فإذا نحن خير من أختيار للتاريخ مضى زمانه ولم يبق منه إلا ذكراه. لكنني حين أخذت أتطالع مع هذه النظرة العربية الخالصة كنت أراهها بلا حول. فهذا مجال لم يكن لي فيه نصيب يذكر. فلا أنا قد أتحت لي أيام الدرس فرصة كافية للإسلام بوسط مولود من تلك الثقافة العربية الخالصة، اللهم إلا للتدريس اليسير الذي كان يتقاه للتميز في المدارس المدنية. ولا أنا أستطيع أن أجد الفراغ لا توفر على الدرس من جديد. ولحمد الله أن أتاح لي آخر الأمر هذا الفراغ كما أتاح لي مكتبة قضيت فيها بعض ساعات النهار، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت ١٩٧١ ص ١٣ - ١٤ لم تكن أتحت لكتيب هذه الصفحات في معظم أحواله الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنت من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل*. المصدر السابق ص ٥.

(١) وقد ظهر جيل تال ينتقل من لحظة إلى الجباب، يطيلون النقون، ويمسكون بالسبيح، ويؤننون للصلاة ويتشتمون بالشقاء، ويحمدون الله على ما أتاهم من نعم، ويشتمون على أولي الأمر تأكيداً لنزول الجيد، وحرصاً على استمرار عقود العمل، وإطالة الإغارة بعد لحظة للحس.

قد حدث مثمما حدث لكثير من المفكرين المعاصرين بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧^(١). فقد فشلت الأيديولوجيات العلمانية الأخيرة للتحديث: الليبرالية قبل ١٩٥٢، والقومية أو الاشتراكية العربية بعد ١٩٥٢، مصطدمة بالثقافة الموروثة التي كانت وما تزال إحدى مكونات الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي. وفي نفس الوقت ظهرت شعارات العلم والتكنولوجيا، مفتاح سحرى من فريق يرى أننا دخلنا الحرب بمنطق النأى والربابة، وأنا لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية. وظهرت شعارات الإسلام هو الحل، الإسلام هو البديل من فريق آخر يرى أننا هزمتنا لبعنا عن الإيمان. وكسبنا الحرب بعد ذلك فى أكتوبر ١٩٧٣ لقربنا منه. وظهرت شعارات العلم والإيمان عند فريق ثالث يجمع بين الحسنيين، الدنيا والأخرة. فحدث عند الرائد الراحل نفس التحول من العقل إلى الإيمان، ومن العلم إلى الدين، ومن الغرب إلى الإسلام، ومن الآخر إلى الأنا. ففي هذه الفترة بدأ النوعى بالذات قبل صدور الكتاب بسبع أو ثمان سنوات أى منذ الستينيات قبل المغادرة إلى الكويت^(٢). وقد أعيد طبع "خرافة الميتافيزيقا" الذى صدر عام ١٩٥٣ فى طبعة ثانية بعنوان "موقف من الميتافيزيقا" عام ١٩٨٣ من أجل تخفيف وقع صدق الطبعة الأولى وما أثارته من اتهامات حول موقف الرائد من الدين. كما يدعم هذا الافتراض غياب الأعمال العلمية فى الفترة الثانية وتوارىها كلية أمام الأعمال التى تتناول موضوع التراث. والحقيقة أن هذه النظرة أيضا بالرغم مما تقوم عليه من حجج وبراهين تغفل أنه فى الفترة العلمية الأولى أيضا ظهر "جابر بن حيان" فى ١٩٦١ من أجل تأصيل المنهج العلمى التجريبي فى التراث القديم. كما أن الأعمال التى ظهرت فى الفترة الثانية إنما هى أعمال تحليلية نقدية للتراث وقيمه. للمادة من التراث ولكن المنهج التحليلى مزال هو المستعمل فى دراستها.

والافتراض الثالث هو أن للرائد بعد أن تشبع بالفكر الغربى عامة والفكر العلمى خاصة شعر وكأنه مزال معلقا فى الهواء، نخبوى يخاطب للنخبة، معزول عن الثقافة الشعبية والتراث الوطنى خاصة وأنه لم يكن مطلعا عليه. وكان يتراءى له من بعيد أصداء مفكدة متناثرة، أشباحا غامضة طفلية على صفحات المؤلفين^(٣).

(١) وذلك مثل تحول خالد محمد خالد من الليبرالية إلى الدين، وتحول عديد من المفكرين الماركسيين والقوميين إلى الدين كذلك (عادل حسين، محمد عمار، طارق البشرى).

(٢) "استيقظ صاحبا - كتب هذه الصفحت - بعد أن فات لوانه أو لوشك، فبذا هو يحس الحرية تفرقه. فطفق فى بضعة الأعوام الأخيرة التى قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدد تراث أبائه، المصدر السابق ص ٦.

(٣) فهو واحد من أوفى المثقفين للحرب الذين فتحت عيونهم على فكر لورى قديم أو جديد حتى سبقت إلى حولهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنسانى الذى لا فكر سواه. عيونهم لم تفتح على غيره لتراه =

ثم فوجئ بعد صحوه قلقة في أعوامه الأخيرة، وهي من أنضج سنوات عمره أن المشكلة ليست في نقل الغرب وإلا لأكثرنا النقل، ولكن في كيفية المواءمة بين المنقول والموروث، بين ما ننقل من العصر الحديث وما نسترجع من العصر القديم، دون الاكتفاء بالتجاور بين النقلين^(١). أم أن الحل في إيجاد ثقافة واحدة موحدة تجمع بين الجديد والقديم، بين الأصالة والمعاصرة؟^(٢)

لذلك يظل الإشكال قائماً، إشكال التواصل والانقطاع. ويكون الاحتمال الأول أقرب إلى الصواب. وهو أن المسار الفكري للرائد من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية يقوم على التواصل وليس على الانقطاع، التواصل في النظرة العلمية والمنهج التحليلي والعقل النقدي وإن اختلفت مادة التطبيق من الفكر الغربي إلى التراث الإسلامي، ومن مجرد عرض المنطق الوضعي عرضاً نظرياً خالصاً إلى تطبيقه وممارسته وبيان إمكانياته في بيئات ثقافية أخرى غير البيئة الثقافية الأوروبية التي نشأ فيها. والصعوبة في هذا الاحتمال هو أن الرائد لم يعلن عن ذلك صراحة وتركه مسكوتاً عنه. يصعب اكتشافه بوضوح وعلى نحو مباشر. فلا يوجد عرض نظري لقواعد المنهج التحليلي ثم تطبيقه في التراث الإسلامي. إنما يظهر المنهج في التطبيق. ويبدو العقل النقدي في الممارسة. وتكشف النظرة العلمية في النتيجة كما هو الحال عند رسل في العلاقة بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية. بل أن الرائد بصرح أحياناً بالعكس بأن مرحلة الوضعية المنطقية قد انتهت وبدأت مرحلة جديدة، أصمّال العقل في التراث، والعلم في حيلتنا. وكان يفعل أحياناً وبسبب الوضعية المنطقية إذا كان دائم التذكير بها. فالمنهج العقلي والنظرة العلمية لا شأن لهما بالوضعية المنطقية بل تولبت للفكر الفلاسفي منذ سقراط. إنما القضية الأعم في ثنائية النظرة أم وحدة المعرفة الإنسانية؟ فما زال الرائد مثل باقي فلاسفة الوضعية

سألبت هذه الحال مع كتب هذه الصلحات أحوالاً بعد أحوال. للفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، وللفكر الأوربي تدريسه وهو استاذ، الفكر الأوربي مسلكه كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ. وكلفت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجنيه إلا أصداء مفككة متناثرة كالأشباح الغامضة يلحها، وهي طليقة على أسطر الكتّين، المصدر السابق ص ٥.

(١) ثم لفتني في أحواله الأخيرة صحوه. فقد فوجئ وهو في أنضج سنينه بأن مشكلة المشكلات في حيلتنا الثقافية الراهنة ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد؟ إذ لو كان الأمر كذلك لكان. فما علينا عندئذ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين فإذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالألوف بعد أن كانت ترص بالمئين. لكن لا، ليست هذه هي المشكلة. وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نواقم بين ذلك الفكر الوافد الذي يغيره بلفت منا عصرنا أو نقلت منه وبين تراثنا الذي يغيره. نقلت منا عروبتنا أو نقلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هي أن نضع المنقول والأصيل في تجاور بحيث تشير بأصابعنا إلى روفنا فنقول هذا هو تفسير قائم بجوار أبي الملاء. فكيف إذن يكون الطريق؟ المصدر السابق ص ٥ - ٦.

(٢) كيف المييل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها متفكح في عصرنا هذا بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟ المصدر السابق ص ٦.

المنطقية يميز بين العقل والعاطفة، بين العلم من ناحية والفن والدين من ناحية أخرى. الأول لإرضاء العقل والثاني لإشباع العاطفة. وقد ظهرت هذه الثنائية في ثلثي المرحلتين معاً، العلم للحياة العامة والدين للحياة الخاصة، العقل لتيسير شئون الدنيا، العلاقة بين الإنسان والعالم، والإيمان للإعداد للأخرة، العلاقة بين الإنسان والله. ولا يمكن خلط المبدئين: وضع العلم في الدين أو الدين في العلم. وقد تحولت هذه الثنائية إلى نظرة حضارية شاملة في الغرب العالم والشرق الفئان، العلم من الآخر والإيمان من عندنا. فنجمع بين الحسنيين، المعاصرة والأصالة، الجديد وللقديم، العلم والإيمان، الفلسفة والفن، الغرب والشرق، وتلك ميزة العرب.

٢- الأصالة والمعاصرة : بحث علمي أم انطباع أنبيى ؟

والسؤال المطروح في تجديد الفكر العربى هو إلى أى حد يستطيع الفكر العربى المعاصر أن يحافظ على ذاته واستقلاله وفى نفس الوقت يكون معاصراً؟^(١). وهى قضية الأصالة والمعاصرة، الجمع بين القديم والجديد، بين الماضى والحاضر^(٢). قد يبدو لأول وهلة أن هناك تناقضاً بين الاثنين، وأن الإنسان لا يستطيع أن يكون أصيلاً ومعاصراً فى نفس الوقت، وأن عليه أن يختار أحدهما على حساب الآخر، الأصالة دون المعاصرة أو المعاصرة دون الأصالة^(٣). ولكن كيف يمكن الاختيار بين الماضى والحاضر؟ كيف يمكن الاختيار بين شرعيتين، شرعية الروح وشرعية البدن؟ ومن ثم فلا وسيلة إلا الجمع بينهما. ولكن كيف يكون الجمع؟ هل بالازدواجية والتجاوز، وأن يكون العربى أصيلاً فى حياته

(١) وتبدو هذه الثنائية فى عديد من مؤلفاته مثل "شروق من الغرب" ١٩٥١، "قيام فى امريكا" ١٩٥٥، "حياة الفكر فى العالم الجديد" ١٩٥٦، "الشرق للفئان" ١٩٦٠، "فلسفة وفن" ١٩٦٣، "فى فلسفة النقد" ١٩٧٩، "مع الشعراء" ١٩٨٠، "مسمة نفس" ١٩٦٥، "فى حيلتنا العقلية" ١٩٧٩، "من زاوية فلسفية" ١٩٧٩، "فلسفة عقل" ١٩٨٣.

(٢) وأما السؤال الذى أشرت إليه والذى فرض نفسه علينا فرضاً طويلاً أمد ليس بقرىب والذى أحسست بضغطه وإصراره خلال أعوامى الخمسة الأخيرة - أو قل خلال أعوام الستينيات من هذا القرن - فهو الذى يمسأل عن طريق التفكير العربى المعاصر يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً، المصدر السابق ص ١٠.

(٣) إذ قد يبدو للوهلة الأولى أن ثمة تناقضاً أو ما يشبه التناقض بين الحدين لأنه إذا كان عربياً صحيحاً إتضى ذلك منه أن يفرغ من تراث العرب الأقدمين حتى لا يقع مجالاً لجديد - وأن من أبناء الأمة العربية اليوم من قد غاصوا هذا الغوص الذى لم يبق لهم من عصرهم ذرة هواء يتنفسونها. ولما إذا كان معاصراً صميماً كان محتوماً عليه أن يخرق إلى لذنيه فى هذا العصر بطومه وأدبائه وقنونه وطرائق عيشه حتى لا يتبقى أمامه بقية ينقذها فى استعادة شيء من ثقافة العرب الأقدمين. قد يبدو للوهلة الأولى أن بين العربية والمعاصرة تناقضاً أو ما يشبه التناقض. ولذلك يجئ السؤال الذى ولتمس طريقاً يجمع الطرفين فى مركب واحد وكأما هو سؤال يطلب أن تجتمع مع الماء جذوة نار. فهل بين الطرفين مثل هذا التمازج حقاً أو أن ثمة طريقاً يجمع بينهما؟ ذلك هو السؤال، المصدر السابق ص ١٠ - ١١.

الخاصة معاصراً في حياته العامة، يقول شينا ويفعل شينا آخر، يتمنى الوحدة ويمارس الاختلاف، عالماً في معمله طبقاً للمنقول العلمي الغربي خرافياً في تصديقه بالمعجزات والكرامات طبقاً لموروثه الثقافي؟ بهذه الطريقة تضيق وحدة المعرفة. هل التذبذب بين الاثنين من أجل خلق ثقافة عربية وفن عربي وأدب عربي وفلسفة عربية وأخلاق عربية وسياسة عربية ونظرة عربية، إنتقالاً من طرف إلى طرف دون منطق أو منهج ثم ينتهي الأمر إلى الوقوع في أحد الطرفين فلا مبدل إلى الجمع بينهما لأن السؤال نفسه متناقض أو مستحيل مثل تربيعة الدائرة في الهندسة أو جعل الثلاثة عدداً زوجياً في الحساب^(١). وقد انتهى التفويق إلى وقوع في ثنائية المصدر والقيمة، علاقة الإنسان بالله من الماضي وعلاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة من الحاضر^(٢). وهي ثنائية تنتهي إلى ازدواجية الشخصية العربية وتختزل الماضي في الدين، والحاضر في العلم والمجتمع، وكأن التراث القديم كله دين لا علم فيه ولا اجتماع، وكأن التراث الغربي كله علم واجتماع صرفان لا يقومان على تصور للعالم ونسق للقيم يتعلق بعلاقة الإنسان بالله.

والحقيقة أن السؤال مطروح ولكن طريقة المعالجة أدبية. الإشكال علمي والحل إطنباي. لذلك يغلب على تجديد الفكر العربي "الصور الفنية والانتباعات الأدبية والتشبيهات والاستعارات"^(٣). الحياة الثقافية القديمة كالبحر ماء هادئ يخفي تيارات وصراعات متباعدة. وعلاقة الفرد بالمجموع مثل علاقة الصخرة بالشاطئ، وفكرنا المعاصر مثل قطعة من السكر في إناء كبير من الماء أي عدم التركيز والقدرة على الصياغات النظرية. وبالرغم من هذه للصحة لعربي بين ثقافتين فقد عالجها على نحو إطنباي بالنسبة للتراث القديم. في حين عرف التراث الغربي من موطنه الأصلي في الوضعية المنطقية ورسيل وهيوم ونظرية المعرفة والفلسفة العلمية. وقد كان بالإمكان معرفة للتراث القديم بنفس الطريقة العلمية كما عرف

(١) هي المرة الأولى كنت أشر بأن السبيل إلى ثقافة عربية معاصرة قد فتحت أمامنا أبوابه ونوافذه وألنا إذا قلنا كذا وكذا كانت لنا بذلك فلسفة عربية وأدب عربي وفن عربي ولأخلاق عربية وسياسة عربية ونظرة عربية تميزنا ونعاصر بها الآخرين ممن يعيشون معنا في عالم واحد وتعرضهم معنا مشكلات واحدة. وفي المرة التالية بأخذني اليأس فأكتب أو أتكلم لأقول ألا مخرج من الأزمة وإلنا بين طرفين متقابلين، ولا حل أمامنا إلا أن نبتز طرفاً منهما ليقى لنا الطرف الآخر خالصاً. فلما أن نتوقع في ثقافة عربية ذهب أوانها وإلنا أن ننضوعنا هذا لثوب العتيق في غير أصف لنقد لافسنا ثوباً جديداً من القماش للجديد"، المصدر السابق ص ١٥ - ١٦.

(٢) "وأسبق حكماً هو الذي أجدني أميل إلى الأخذ به في تنظيم نشاطنا الثقافي تنظيماً يأخذ من الماضي وبسير الحاضر"، المصدر السابق ص ١٤٤.

(٣) مثلاً: كيف ننسج الخيوط التي استلناها من قماش التراث مع الخيوط التي إبتغيناها من قماش الثقافة الأوروبية والأمريكية؟ كيف ننسج هذه الخيوط مع تلك في رقعة واحدة لجمتها من هنا ونداها من هناك، فإذا هو نسج عربي ومعاصر"، المصدر السابق ص ١٤.

جابر بن حيان وللتراث الصوفي في "المعقول واللامعقول". ولكنه لم يعرف العلوم القديمة في بنيتها مثل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف كي يعيد بناءها طبقاً للمنهج التحليلي وبالنظرة العلمية. لقد سماح بين التراث كما يزور السائح العابر المدن والمتاحف^(١). كانت قراءته للتراث أشبه بساعات بين الكتب يأخذ منها انطباعاته باعتباره عقلانياً وضعياً منطقياً. ويسجل هذه الانطباعات في أفكار ويعبر عنها بأسلوب أدبي من أجل خلق ثقافة عربية مستتيرة^(٢). وانطباعاته من التراث وقائع من الغرب لا يكونان علماً دقيقاً بالسؤال المطروح. لذلك لا ينفصل تجديد الفكر العربي عن السيرة الذاتية للمرائد التي رواها في "قصة نفس" و"قصة عقل" و"حصان السنين". يستعمل ضمير المتكلم المفرد وأحياناً يشير إلى نفسه بضمير الغائب "صاحبنا"، ويخاطب القارئ. لا فرق بين فكره وحياته، بين المؤلف والقارئ، بين الفرد والجماعة^(٣). والعلم نسق موضوعي في الوضعية المنطقية وفي غيره لا شأن له بحياة العالم ولا تجاربه. يغلب أسلوب المحاضر على أسلوب الباحث، وتحليل تجارب الأديب على وصف الواقع المباشر، والحوار السقراطي على العلم الأرسطي، واللقاء الفكري على البحث العلمي، وهي على أقصى تقدير قراءات معاصرة لبعض النصوص القديمة مثل البغدادي في "الفرق بين الفرق"، والخزالي في "المنقذ من الضلال"، وابن مسكويه في "تهذيب الأخلاق" والرازي في "إصلاح الأخلاق" أو "طب النفوس" أي "الطب الروحاني"، وابن عبد ربه في "العقد الفريد". لذلك غلب طابع التكرار. فالمادة القديمة متكررة، وتكرر الانطباعات الحديثة تبعاً لها. فقد تكرر موضوع خلق القرآن عدة مرات كدليل على اضطهاد الرأي كنموذج للمشاكل التي عفا عليها الزمن وتكررت المواقف الثلاثة بالنسبة للسؤال المطروح. الأخذ بالقديم دون

(١) "يزدرد تراث أبياته ازدرد المجلان كله ساقح من بمدينة باريس وليس بين يديه إلا يومان ولاد له من خلطهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر. فراح يحو من غرفة إلى غرفة يلقى بالفنارات المعلى هنا وهناك ليكمل له شيء من الزاد قبل الرحيل. هكذا أخذ صاحبنا وما يزال - يجب صحائف التراث عبا سريعاً والسؤال مله سمعه وبصره، للمصدر السابق ص ٦ "قلت لنفسى وأنا قلب أنظر في موضوعات من التراث"، المصدر السابق ص ٥٥.

(٢) "وقضيت ساعة بالأمس مع كتاب "الواقعة" الذي خصص المختارات التي أولت في العلم والأدب، المصدر السابق ص ٣٣١ قد قرأت منذ أعوام. مقالة طويلة لأديب هندي لا أذكر اسمه ولا عنوان المقالة التي قرأتها لكني أذكر مضمونها ولعل ما قد حفظته في ذكرتي شدة غرابته في تقديري عندئذ، المصدر السابق ص ٣٣٨.

(٣) "وعقبتني هي أن تراثنا العربي .."، المصدر السابق ص ٢٦ "وأنا أترك القارئ العربي المعاصر أن ينظر لنفسه ويحكم"، المصدر السابق ص ٣٤٩ "أني لأكتب نظر القارئ إلى طريقة الرازي في التفرقة بين ما يجوز قطه وما لا يجوز للمصدر السابق ص ٣٥٤ "بني لوجه الدعوى إلى قارئى ألا يتعجل" ص ٣٣٤ أترك للقارئ أن يقرر نفسه"، المصدر السابق ص ٥٤.

الجديد، الأخذ بالجديد دون القديم ثم محاولة التوفيق أو الجمع بين الاثنين سواء عند القدماء أو عند المحدثين^(١). وتكررت المواقف الثلاثة في الفلسفة الغربية: الفلسفة العلمية الأنجلو سكسونية الأمريكية، والفلسفة الانسانية الوجودية الغربية، والفلسفة الاجتماعية الروسية^(٢). وكما تتكرر نفس المادة القديمة يتم الاستطراد في الانطباعات المعاصرة دون إيجاد ميزان دقيق بين القديم والجديد. ويكرر الرائد الراحل نفسه والقارئ بالاستطراد وضرورة العودة إلى الموضوع^(٣). يتعامل مع القديم وكأنه عرض لذاته شارحا نصوصه دون الإجابة على السؤال المطروح. ويتعامل مع التراث الغربي عارضا إياه دون معالجة السؤال منتقلا بين القديم والجديد. ويطول في وصف حركات الزنادقة وتراث الباطنية وأصناف الطالبين بلا هدف وخروجاً عن الموضوع.

كذلك غلب أسلوب المقال الصحفى الأكبى على البحث العلمى فى بنية الفكر. وإذا كان الكتاب يغلب على مؤلفات الفترة الأولى قبل ١٩٧١ فإن المقال الفلسفى هو الغالب على مؤلفات الفترة الثانية بما فى ذلك بدايتها فى تجديد الفكر العربى^(٤). لا يضم تجديد الفكر العربى مجموعة من المقالات نشر بعضها من قبل فى مجلة "الفكر المعاصر" مثل "يقوتة العقد للعلم والعلماء"^(٥). وتغيب عنه البنية الفكرية للموضوع. يتكون من قسمين كل منهما بلا عنوان يبرر القسمة ويكون موضوعا لكل قسم. يضم القسم الأول خمسة موضوعات: سؤال مطروح، عقبات على الطريق، ثقافة فى تراث لا نعيشها، غربة الروح بين أهلها، صراع ثقافى قديم. وهى عناوين أقرب إلى المقالات الفكرية العامة فى صياغتها وألفاظها. بينما يضم القسم الثانى خمسة عناوين أخرى: ضرورة التحول، ثورة فى اللغة، فلسفة عربية مقترحة، قيم باقية من تراثنا، شئ عن الإنسان. وكل منها يتضمن

(١) المصدر السابق ص ٢٠ - ١٤٤ - ١٤٥ ص ٢٩١ - ٢٩٣.

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٥ - ٢٨٩.

(٣) "ونعود بهذا الاستطراد للتصير إلى ما كنا نتحدث فيه"، المصدر السابق ص ٧٣ "وأعود إلى استئناف الحديث فيما بدأت"، المصدر السابق ص ٢٤٩ "ونعود إلى ما بدأنا به وهو محاولة الجواب عن سؤال طرحناه"، المصدر السابق ص ٣٢٦ "ذلك استطراد - أردت به أن أوضح للقارئ ماذا يراد". المصدر السابق ص ٣٤٣ "لقد كننا ننسى أن موضوع المحاوره الذى اجتمع من أجله جماعة من مفكرى العصر هو مشكلة بلغت حذتها فى صرنا". المصدر السابق ص ٣٨٥، "اكتفى بها حتى لاتطول ونقضى..." ص ٣٣٦.

(٤) ما صدر لى فى هذه الفترة للتانيه من كتب هو إعادة طبع بعض المؤلفات من المرحلة الاولى مثل "موقف من الميتافيزيقا" ١٩٨٣، "خرافة الميتافيزيقا" ١٩٥٣، "لاكوميديا الارضية" (للثورة على الألوأب) ١٩٥٥.

(٥) المصدر السابق ص ٣٣٢ - ٣٤٠ ولا يحال إلى الهوامش لتبنيه القارئ أن هذا الفصل من الكتب قد تم نشره مسبقا مع ذكر النشر ومكانه وتاريخه.

موضوعين مستقلين باستثناء الموضوع الثانى "ثورة فى اللغة" الذى يضم ثلاثة موضوعات. ولا يتعادل القسمان كمًّا. فالثانى أكبر من الأول^(١). وتتعاذل تقريباً الأقسام الخمسة فى كل قسم باستثناء الموضوع الأول فى القسم الثلى فهو أيضاً أصغرها^(٢).

والعنوان ثلاثى الإيقاع "تجديد الفكر العربى"^(٣). ويعنى "التجديد" التحديث والتطوير والنقد والتغيير والإصلاح. ويعنى "الفكر" خلاصة الموروث وما تبقى منه فى الذهن. والحقيقة أن الفكر هو الفكر أى النظر. وما يتجدد هو أسلوبه وطابعه ورؤيته ومنهجه وموضوعه. أما "العربى" فهو للفظ الأثير الذى بدأ يتداخل مع لفظ "الإسلامى" نظراً لنشأة الفكر القومى منذ مطلع هذا القرن، وكثرة كتابة الشوام والمغاربة فى الفكر العربى، الشوام بسبب ضغوط القومية الطورانية على حدودهم الشمالية مما اضطر باقى المسلمين فى نوبة الخلافة إلى البحث عن ملاذ قومية آخر فى القومية العربية، وبسبب نصارى الشام الذى وجدوا فى العروبة عاملاً موحداً بينهم وبين المسلمين بعد انهيار الخلافة، والمغاربة بسبب التيار القومى العربى على حدودهم الشرقية والنزعة القومية فى الفكر الأوربى على حدودهم الشمالية، وبسبب وصف المواطن البربرى للأحر العربى. والحقيقة أن الفكر لا يوصف بأنه عربى أو غير عربى بل التراث هو الذى يوصف. للفكر أقرب إلى المنطق والعقل الصريح.

٣- اختزال التراث فى الدين

وبعد طرح سؤال الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، الأنا والآخر، التراث والغرب، الموروث والوافد، يتم لاختزال التراث فى الدين والآخر فى العلم، فيحدث نوع من الظلم فى مقارنة داخلية غير متعادلة بين الطرفين المزمع التوحيد بينهما، الشر من عندنا والخير من الآخر، الدين من عندنا والعلم من الآخر، النص من القديم والطبيعة من الغرب، فالقديم قديم والجديد جديد ولن يلتقيا.

(١) يضم القسم الأول ١٦٣ ص ولثانى ٢١٢ ص.

(٢) ١- سؤال مطروح ١٣ ص ٢ - عقبات على الطريق ٤١ ص ٣ - أفلاطون ثقلة فى تراثنا لا نعيشها

٣٤ ص ٤ - غربة الروح بين أهلها ٤٠ ص ٥ - صراع ثقلى قديم ٣٥ ص ٦ - ضرورة التحول ٢٠

ص ٧ - ثورة فى اللغة ٣٧ ص ٨ - فلسفة عربية مقترحة ٤٨ ص ٩ - أفلاطون قيم بالية من تراثنا

٤٦ ص ١٠ - شئ عن الإنسان ٤٦ ص

(٣) وقد استمر هذا الجول فى هذا الإيقاع الثلاثى مثل ثلاثية "نقد العقل العربى" (تكوين العقل العربى، بنية

العقل العربى، نقد العقل السياسى) للجابرى "نقد العقل الإسلامى" لمحمد أركون، "تحديث العقل العربى"

لحسن صعب ... الخ.

لدينا عقبات على الطريق^(١). فالسلب يبدأ قبل الإيجاب، وبين العيوب مقدم على معرفة المميزات. أولاً إحتكار الحاكم لحرية الرأي. فهو يجمع بين السيف والقلم. وهو الوحيد على حق. والفقهاء تبريراً لنظرية الإمارة. وما أكثر الشواهد على ذلك^(٢). والفكر حوار بين نعم ولا، خارج منطق الصواب والخطأ مثل حوار سقراط في الأسواق. العلم الإلهي مطلق في حين أن العلم الإنساني نسبي، يعطى حق الاختلاف. والحققة أنه لا ينكر أحد ذلك. إنما الخطأ المنهجي في الانتقاء، وتعميم الجزء على الكل. فالتراث يقوم على الاجتهاد، وحق الاختلاف، والنصيحة، وعدم الإكراه في الدين، الجدال بالتي هي أحسن، ومجابهة الرأي بالرأي، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان. وقد كانت حرية الرأي مكفولة بين المدارس الفقهية والفرق الكلامية والتيارات الفلسفية والاتجاهات الصوفية. وفي كل حضارة هناك هذا الشد والجذب بين تقييد الحاكم لحرية الرأي ودفاع المفكرين الأحرار والعلماء عنه، في التراث وفي الغرب على السواء.

وارتباط الفكرة بشخص صاحبها أولاً موجود في كل تراث. فهناك السقراطية والأفلاطونية والأرسطية والأوغسطينية والتوماوية والديكارتية والكانطية والهيغيلية والبرجسونية قدر ما توجد النظامية الهندية والأسفرية... الخ. ثانياً سلطان الماضي على الحاضر، والموتى على الأحياء، هذا صحيح. فذلك سمة بعد أن تخلياً عن الاجتهاد منذ ألف عام بالرغم من جهود المصلحين منذ فجر النهضة العربية الحديثة. ولكن هناك أيضاً سلطة الأحياء على الأموات : هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نفتقدى بهم، ورفض التقليد. فالتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم (إننا وجدنا أبائنا على أمة وإنا على أثارهم مقتدون). والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع. وهناك حديث للمجددين "إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها". فلماذا الانتقاء، وإعطاء التراث أكل مما يستحق حتى يُعطى الغرب أكثر مما يستحق؟ لماذا احتقار الذات وتعظيم الغير؟ وهل يتحدث الرائد عن الأصول الفكرية التي قد تقدم للشواهد المناقضة أم عن الظواهر الاجتماعية والمراحل التاريخية التي تتفق معها هذه الشواهد؟ هل أحكام الرائد على قيمة فتخبط أم على واقع فتصيح؟ ثالثاً، تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات صحيح عند فريق، خاصة الأشاعرة، ولكنه غير صحيح عند المعتزلة خاصة أصحاب الطبايع وعند ابن رشد.

(١) المصدر السابق ص ٢١ - ٦١.

(٢) يستشهد بشعر أبي العلاء : جلوا صراماً، وتلوا باطلاً وقالوا صدقنا، فقلنا نعم وينكر وقيل قتل الخليفة المهدي بشر إذ لم يشفع له كتمان رايه أو إعلان توبته، وقيل الحلاج حين لم يطلع للكتمان، وقيل سيفان لابن المقفع من أجل الترافق الفكري بينهما وتطعيمه إربا إربا في النار، وممنعة لحمد بن حنبل في خلق القرآن.

فلماذا الانتقاء حتى تبدو غير علميين لصالح التراث الغربي العلمى الذى يربط بين الأسباب والمعيّبات^(١)

وصحيح أيضا أن هناك ثقافة فى تراثنا لا نعيشها، النظرة الكلية المجردة التى تتجاوز الجزئيات الحسية. ولكن هذه الكليات نشأت فى بدايتها من واقع حمسى إجتماعى سياسى ثم تكلست وأصبحت عقلا بل ومقدمات، ومهمة الباحث ليس رفضها لأنها تحولت إلى مصدر للقيم وتراث معاش بل إرجاعها إلى مصدرها الاجتماعى السياسى الذى نشأت منه لتبخيرها أو تفكيكها والتحرر منها. فالرفض لا يغير واقعا. أن هذه المجردات مرتبطة بالحياة العلمية، فهى تصورات للعالم تحدد رؤية الناس ومعايير السلوك تنظم أفعالهم. ويعطى الرائد نماذج ثقافية ثلاثة لا نعيشها.

أولا: مشكلة الحرية بمعنيها السياسى والاجتماعى والتى ليس لها ما يقابلها فى تراثنا القديم. كان لفظ الحرية قديما يقال فى مقابل الرق، ولكن ليس المهم اللفظ فمعنى الحرية موجود فى التوحيد، وتحرر الوجدان الإنسانى من كل قيد فى فعل النفس الممثل فى شعار "لا إله" ثم تأكيد شمولية القيم فى فعل الإيجاب "إلا الله". وهو موجود أيضا فى العدل فى إثبات الفعل الحر للمختار المسؤول كوسيلة لإثبات التفرد بعد التوحيد. "أنا حر فأنا موجود". وقد قامت ثورات القرامطة والزنج والسبيد لممارسة الحرية الاجتماعية والسياسية وإن لم تستعمل اللفظ. وممارسة الحرية والوقوف أمام الحاكم الظالم دون تبريره فى الثقافة خير من البحث عن اللفظ وتحليل الأنفاظ كما هو الحال فى الوضعية للمنطقية والمنهج التحليلى. كما أنه من الظلم البين القول بأن تراثنا لم يعرف السلطة المنتخبة من الشعب بل عرف نظام الخلافة. فالإمامة فى تراثنا بنص الأصوليين عقد وبيعة واختيار وإن لم تتم صياغتها بالفاظ الفكر السياسى الغربى الحديث وإلا كان وقوعا فى الخلل الزماني ومطالبة الفقهاء أن يعيشوا عصرا أتى بعدهم بألف عام. بل إن الخروج على الإمام الظالم بعد النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واللجوء إلى قاضى القضاة واجب شرعى. فالقول بأن مشكلة الحرية لن تجد لها حلا فى التراث ظلم للتراث وعدم معرفة كافية به^(٢).

ثانيا: مشكلة المرأة وتتبع مشكلة الحرية. فالمرأة العربية الجديدة غير المرأة العربية بالأمس، عالم الحريم والجوارى والغنائم، والقوامة، وتعدد الزوجات.

(١) المصدر السابق ص ٦٣ - ٩٦.

(٢) "المهم فى سياق حديثنا هذا هو أن نلاحظ أننا حين تأزمت معنا مشكلة الحرية وجننا الحلول وإشياء الحلول لا فى التراث العربى القديم بل وجنناه فى النتاج الأوروبى الحديث"، المصدر السابق ص ٧٨ - ٧٩.

والحقيقة أن هذا أيضا إنتقاء. فالمرأة العربية بالأمس كانت عالمة وعاملة ومجاهدة. والمرأة العربية اليوم عاملة وفلاحه ومتقنة وكاتبة ومبدعة. والغوانى فى الغرب وفى الشرق على حد سواء. والقوامه لا تعنى عدم المساواة تقابلها قوامه للنساء فى الغرب. وتعدد الزوجات إستثناء من القاعدة يعادلها الانفصال الجسدى وتعدد العشيقات فى الغرب.

ثالثا : الدخول فى عصر العلم والصناعة. إن عبقرية العرب فى لسانها ومقياس المعاصرة هو ضبط إبرة فى جهاز. فكيف يكون الخلاص بالدين وبالعروبة؟ وكيف يكون إحياء التراث غلبة فى ذاته وليس وسيلة للمعاصرة؟ لقد حدد الغزالي أصناف الطالبين: المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية. وجعل الحق فى هؤلاء وهو يرفض التقليد. وماذا يعنى الحق فى عصر الحقيقة العلمية؟ وإذا نفعت قضية الوحدة العربية والقومية العربية فى مواجهة الغزو الصهيونى فكيف ينفع التراث الدينى فى عصر العلم؟ وهنا يبدو اختزال التراث فى الدين مع أنه أيضا التراث العلمى والرياضى، والطبيعة والطب والحيوان والنبات والصيد، والحساب والفلك والهندسة والموسيقى والجبر. وأين الخوارزمى والكاشانى والحسن بن الهيثم وجابر بن حيان والرازي وابن سينا وابن رشد والطوسى والبيرونى كعلماء؟ إن علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقته بالطبيعة ليست حكرا على التراث الغربى بل هى أيضا فى تراثنا القديم فى الفقه وأصوله وفى علوم العمران. ولماذا تكون المشاكل من عندنا والحلول عند الآخرين وقد تكون الحلول أيضا من عندنا والمشاكل عند الآخرين؟

أما غربة الروح بين أهلها فسببها ليس التراث القديم الذى لم نعد نعيشه ولا للتراث الغربى الذى ننقله ولا نبذعه بل تخلق المعاصرين عن الاجتهاد فى إعادة بناء القديم حتى يصبح معاصرا ونقد المنقول من الغرب حتى لا يصبح تقليدا^(١). العيب هو النقل مرتين مرة من القدماء ومرة من المحدثين. والتقليد مرتان، مرة للقديم ومرة للجديد. صحيح أن الكتب العربى المعاصر بين نارين، ثقافة لا يعيشها وغربة الروح بين أهلها. والحقيقة أنها مسؤوليته هو وليست مسؤولية الثقافتين للقيمة والجديدة. لماذا لا يحيل ماضيه إلى حاضره وينقد حاضره؟ لماذا يحيل واقعه إما إلى الماضى أو إلى المستقبل دون أن يبدع فى حاضره؟ وهل القدماء أغراب عنا وهم منا ونحن منهم؟ هل أصبحنا مستشرقين ننظر إلى تراثنا وكأنه غريب منفصل عنا ولما مسؤولين عنه؟ إن تراث القدماء ليس تراثا متحفا لأنه مازال حيا فى وجدان الناس، يمددهم بتصوراتهم للعالم ويمواجهاتهم للملوك. القدماء

(١) المصدر السابق ص ٩٧ - ١٢٦.

ليسوا أهل الكهف بالنسبة لنا بل نحن الذين وضعنا أنفسنا في الكهف دون أن نخرج منه، بما في ذلك كهف الفرقة الناجية، فرقة الدولة وسلطان الحاكم. لقد تناول القنماء موضوع الدين نظراً لوقوع الوحي لديهم موقع الشعر وبديلا عنه. ولكن أصبح الدين كل شيء، فلسفة واجتماعا واقتصادا وأخلاقا وقانونا وفنا. يعادل الأيديولوجيات والثقافات والفنون والآداب والعلوم والإنسانية المعاصرة. عينا نحن أننا نفهم الدين على نحو غربي مسيحي، علاقة شخصية بين الإنسان والله، وأيمس علاقة اجتماعية بين الإنسان والإنسان. لم تكن مشاكل القنماء بعيدة عن الحياة بل نشأت منها. فالإمامة هي القضية السياسية بالأصل، الصلة بين الحاكم والمحكوم، الديمقراطية في مواجهة التسلط، وبهذا المعنى كان التقديم عصريا ونحن الذين جعلناه قديما^(١). وماذا عن كتب الخراج وأحكام السوق؟ إن الدخول في الفرق القديمة هو دخول في قلب الحياة السياسية. وإن الصراعات الفكرية القديمة بين حقيقة وشريعة، باطن وظاهر، تأويل وتنزيل، ولاية ونبوة، كلها أدوات فكرية للصراع على السلطة بين الدولة وخصوصها، بين النظام والمعارضة. بل إن ما يبدو وكأنه مشاكل نظرية صرفة مثل التنزيه والتشبيه له دلالات معاصرة حول الصورة والرمز والدلالة والمفارقة. ليس المهم للرفض أو القبول من هنا أو من هناك بل للتأويل وإعادة الفهم. فمنطق الفهم أعلى من جدل المحبة والكراهية. الإلهيات في حقيقتها إنسانيات، وكما بدت في الصلة بين التصوف والأخلاق. وإذا ما تم إرجاع عقائد الفرق إلى نشأتها التاريخية توقف العجب من الأعباء الصعبة الحالمة أي غلاة الشيعة. فكل عقيدة تعبر عن موقف نفسي اجتماعي وبيئة ثقافية ووضع تاريخي. قد يكون التقديم معوقا. ومهمة الفكر المعاصر إزالة هذا العائق. وقد يكون التقديم دافعا على النهضة، ومهمة المفكر المعاصر الاعتماد عليه بدلا من تقليد الغرب.

إن التراث القديم يخفي صراعا ثقافيا يكشف بدوره عن صراع سياسي^(٢). فعلى مستوى الفكر هناك صراع بين التنزيل والتأويل والعقل، ودافع عن الأول أصحاب السلطان. ودافعت عن الثاني المعارضة السياسية المبررة. مثل الباطنية. وتمسكت بالعقل المعارضة السياسية العنيفة مثل المعتزلة. والتنزيل والتأويل يمثلان الصراع بين الفقهاء والصوفية. والنص والعقل يمثلان الصراع بين المتكلمين والفلاسفة. ويحاول الرائد استعمال المنهج التاريخي كما فعل طه حسين وأحمد أمين

(١) "إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصر نكاد فقد مكثته لأنه يدور أساسا على محور العلاقة بين الإنسان والله على حين أن ما نلتزمه اليوم في لفظة مؤرخة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان".

المصدر السابق ص ١١٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٧ - ١٧١.

في تفسير الشعبية بموامرات من كانت لهم السيادة قبل الإسلام ومقاومة السيادة العربية. ثم ظهرت الزنادقة كحركة معارضة أيضاً من الفرس للعرب، خروجاً على العرب ثم خروجاً على الإسلام. ولا صلة للتحليل التاريخي بالمواقف الفكرية، الثلاثة، ولا تساعد على فهمها. تبدو المعلومات التاريخية حصيلة مجموعة من لقراءات مع أحكام متسمة مثل وصف الزنادقة بالمهرجين، وتضخيم دور الباطنية، يجعل التراث كله باطنياً، رداً لكل إلى الجزء^(١). وقد ثار الفقهاء من أهل السنة على الحاكم الظالم ثورة من داخل النظام وليس فقط من خارجه. واختارت العامة الباطنية لما فيها من خرافات كما اختارتها الصوفية لما فيها من علوم طيبعية روحية تشبع النفوس. أما العقل فقد ازدهر اعتماداً على اليونان كما يقول المستشرقون تعليلاً للمصدر الخارجي على المصدر الداخلي. حمل لواءه المنقون قديماً وحديثاً. خالص التأويل الباطني والتزويل الفقهي وقام "دروشة" الجماهير فنشأ الصراع بين المحافظة والتحرر، بين الرجعية والتقدمية، بين اليمين واليسار^(٢). عادى أهل السنة الفلاسفة. ورفضوا علوم الأوائل بدليل فتاوى الفقهاء مثل ابن الصلاح وابن تيمية في تحريمها بعد أن قضى الغزالي من قبل على العلوم العقلية بالرغم من استعماله للعقل في تنفيذ مواقف الخصوم مما يجعله أقرب إلى الوسطية. فهل يعني إichاء التراث استدعاء خرافاته أم للتخلص منها؟ وهل يعني تعدد التراث تناقضاته أم تبينه عن مواقف متباينة وصراعات إجتماعية وسياسية تنمى في كل مجتمع؟^(٣)

٤- اختزال الغرب في العلم

والغرب مصدر لعلنا بالتراث من خلال الاستشراق الذي يستشهد به الرائد الراحل: كوربان، نيكلسون، جولدزيهر، بيرك^(٤). يعتمد على "تاريخ الفلسفة الإسلامية" لكوربان مرتين، ويمدحه في المرة الثانية مع أن المعلومات عن الفرق موجودة في المصادر العربية التي يعتمد عليها

(١) المصدر السابق ص ١٥٢.

(٢) فهناك دروشة تعجب الجماهير المريضة يقللها عقل مستعار من ثقافة أخرى تستخدمه الصوفية القليلة لتلقم به دروشة لكثرة الغالبية. ليس الأمر مجرد تقابل بين أنصار القيم وأنصار الجديد أو بين رجعية وتقدمية... وإنما بين محافظين ومجددين لأنه في حقيقة تعارض بين صوفية لادرلويس وعقلية العلماء، للمصدر السابق ص ١٦٦ - ١٦٧.

(٣) "إن التراث منطو على أصداء ومتناقضات. فطى الداعين في غير حذر إلى وجوب العودة إلى التراث أن يحدوا أي هذه الأضداد والمتناقضات يريون؟ أم يريون أن تدخل في الصورة كما هي لتختبط اليوم كما كانوا يتخطون بالأمس؟" المصدر السابق ص ١٥.

(٤) المصدر السابق كوربان ص ١٠٩ ص ١٢٠، نيكلسون ص ١٥٧ ص ٣١٩، جولد زيهر ص ١٧١، بيرك ص ٢١٦.

كوربان. كما يحيل إلى نيكلسون ورأيه في أبى العلاء وعدم تعمقه لحركة الزنقة من خلال عائشة عبد الرحمن، ومرة ثانية مباشرة في وصف نيكلسون لرسالة الغفران على أنها صالون ضخم أعد لطائفة عربية من الشعراء. ويشير إلى جولدزير وبحته عن موقف أهل السنة للقماء بجزاء علوم الأوائل المنشور ضمن "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" الذي جمعه وترجمه د. عبد الرحمن بدوي لمعرفة موقف أهل السنة ومعالجتهم لعلوم الأوائل. ويعتمد على ما قاله جاك بيرك في كتابه عن "العرب"، واتهامه للغة العربية بأنها لا تنتمي إلى دنيا الناس، ولا شأن لها بالحياة العملية، وهي لغة الأسواق والتاريخ والحياة اليومية مروجاً لعزل الفصحى وفسح المجال للعامة^(١). والاستشراق كما نعلم ليس دراسة لموضوع بل موضوع لدراسة، وأحكامه قاصرة أو متحيزة.

ويعترف الرائد الراحل بأن من أيقظه من سباته في موضوع الأصالة والمعاصرة هو هيربرت ريد. إذ وجد الحل في عبارة له وليس عند الأفغاني أو محمد عبده أو لدى زعماء الإصلاح.^(٢) ولم يبدع حلاً متجاوزاً عبارات الغربيين أو المصلحين. والحل نزعة برجماتية عملية، استبقاء ما ينفع وترك ما لا ينفع. والتراث رؤية للعالم، وبنية للعقائد، وبواعث للمسلوك، وثقافة شعبية، وعادات وتقاليد. فهل قيمة القديم في النفع فقط أم أن قيمته في الرؤية للعالم وللتصور للكون؟ ويستشهد بريد مرة أخرى في تحديد معنى الثقافة ويأمله لم تكن عند اليونان الأقدمين كلمة خاصة تعني ثقافة لأنه لم تكن هناك ثقافة مستقلة بذاتها عن حياة الناس

(١) قول أثقف فيه مع جاك بيرك في كتابه عن "العرب": "أن اللغة العربية- كما نراها في تراثنا الأبى- وكما لا تزال تستخدم عند كثيرين ممن يظنون أنهم يكتبون أدباً - توشك ألا تنتمي إلى دنيا الناس. فلا تكاد ترى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العلمية. ولذلك لم يجد المتكلمون بالعربية مغراً لهم أن يخلقوا إلى جانب الفصحى لغات عامية يشارون بها شئون حياتهم اليومية. وقد نقول: أقيمت لغة المصلحة - مثلاً - من الفصحى وهي منهج شئون الحياة العملية من سياسة واقتصاد وأحداث وما إلى ذلك؛ فأجيب بأن هذه فصحي تد التبرير من العامية لتتجح وليست هي من قبيل الفصحى التي نراها في التراث الأبى، المصدر السابق ص ٢١٧.

(٢) "وإذا وجدت المفتاح الذي اهتدى به. ولقد وجدت في عبارة تراثها نقلاً عن هيربرت إذ وجته يقول: إنني لحلى علم بأن هناك شيئاً اسمه التراث ولكن قيمته عندي هي في كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لتستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة.. أقول إنني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله. فهاذا صفنا أن نأخذ من تراث الأقدمين؟ الجواب هو: نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضلف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة. فكل طريقة للعمل إسطمعتها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أجمع منها كل لا بد من إطار الطريفة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعني به إلا المؤرخون"، المصدر السابق ص ١٧.

اليومية^(١). مقياس الحكم على التراث ليس المنفعة وحدها بل فاعليتها وإيجابيتها. وأن المنفعة لا تكون بالضرورة مادية آلية مباشرة بل تكون معنوية مستقبلية حضارية. فالصراع بين الحقيقة والشرعية، بين الباطن والظاهر، بين التأويل والتزويل، بين الولاية والنبوة صراع فعلى مؤثر فى حياة الناس ورؤيتهم للمجتمع. ولا يسهل القضاء عليه فى المجتمعات التراثية بدعوى عدم النفع وإيجاد البديل فى المادية والآلية والثرلعية والنفعية^(٢).

ومصادر المعرفة هى نفسها ما يوجد فى التراث الغربى : المشاهدات الحسية أو الحدس والبصيرة أو الوحي من السماء. والعقل مقياسها جميعا. إذ يستدل على صحتها، ويستخرج منها الأحكام والأفكار. والعقل هو المنهج العلمى، إعتد عليه سقراط فى حجاجه مع الموفسطائين، إشارة المشكلات دون تقديم الحلول. المعرفة إذن إما حسية وإما عقلية كما فرض ذلك ببيكون وديكارى فى بداية العصور الحديثة الغربية بعد التخلص من الأحكام المسبقة وأوهام المسرح وما تعود عليه الناس على أنه حقائق. أما تصورات القدماء للعلم مثل: هل العالم قديم أم حادث فلن تؤثر فى العلم الطبيعى شيئا^(٣). وهنا موطن الاختزال. فالعلم الطبيعى ليس مقياسا للعلم. والعلم الطبيعى ليس مقياسا للحقائق العلمية. والعلم الطبيعى نفسه يقوم على ميثاقين يتغير بتغير تصورات العلم عبر العصور. وإن تجربة الغرب مع العلم ليست بالضرورة مقياسا لكل التجارب. فقد نشأ العلم الطبيعى فى الغرب

(١) المصدر السابق ص ٧١.

(٢) "ولست أرى كيف فتنع بهذه العدة كلها بملحقاتها وملحقات ملحقاتها سلاحا أقوض به معمعان هذا العصر؟ إن أبناء هذا العصر فى سباق معيت نحو القوة بكل ضروبها من سلاح وصناعة وعلم ومال وصحة وغيرها. فهل نقبذا هذه الميونة الفكرية زادا على الطريق ؟ نعم ، كد تنفع زادا على الطريق إلى الجنة فى اليوم الآخر؟ وهذا هدف لا شك مشهود لكن مؤلنا فى هذا للكتاب منصرف دائما - دون للتغاضى عن السعادة الآخروية وسبلها - إلى هذه الحياة الدنيا وفى هذا العصر الذى نعيش تحت سماءه؟" المصدر السابق ص ١١٥.

(٣) "ماذا يغير من نظريات العلم الطبيعى وقوانينه أن تؤمن بأن العالم قديم أو حادث - أعنى بأنه أزل أو أنه مخلوق؟ بل وماذا يغير من نظريات العلم الطبيعى وقوانينه أن يعرف صانع العالم وصفاته الأزلية ولسماء وعده وحكمته ورسله وأقنياءه؟ .. هذا الإيمان شئ والطوبى الطبيعية والرياضة وميادينها وقوانينها شئ آخر. فقد يكون أعلم علماء الأرض مؤمنا... وقد لا يكون عارفا بصانع العالم أو جاهلا به. إن شرط معرفة صانع العالم وصفاته... الخ ضرورة حين يكون معنى العلم لثقته فى الدين وأحكام الشريعة. ولما حين يكون معناه الكشف عن قوانين الضوء والصوت والكهرباء وسائل ما فى الطبيعة من ظواهر ثم تطبيق هذا الكشف على أجهزة كالتي نراها اليوم فى كل ركن من أركان الأرض فتمتدح لا شأن للإيمان الدنيى به. وقد نتصور أن يكون العالم منتكما إلى أى دين إلى اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، إلى الهندوكية أو البوذية، قد نتصوره من غير المؤمنين، بأى دين، قد نتصوره من عبدة للنار أو من عبدة الأوثان لأن علمه أعنى الذى نقصد إليه اليوم بهذه الكلمة لا صلة له بالطريقة التى يتكبد بها إذا كان ذا ديانة، المصدر السابق ص ١٢٣.

ضد الميتافيزيقا. وكان الدين ضمن الميتافيزيقا باعتباره غيبيات مع أن العلم الطبيعي في تراثنا نشأ من الدين. والدين لدينا مشاهدات وليس غيبيات^(١).

ويتم اختزال التراث القديم في ممل التراث الغربي. فهو ينتمي إلى العصر الوسيط، لا فرق بين مسيحي وإسلامي، وشتان ما بين التراثين. الوسيط والأوروبي. أما تراثنا الإسلامي فقد كان في عصرنا الذهبي، عصر الريادة الأولى عندما كنا فيه معلمين للغرب. أما العصور الحديثة الغربية فهي تعادل عصرنا الوسيط الإسلامي عندما أصبحنا تلاميذ وأصبح الغرب رائدا. التحقيب مختلف. والوعي التاريخي متباين. ولماذا يتم التأريخ للتراث الإسلامي بالتاريخ الميلادي فيكون التوحيدى في القرن التاسع الميلادي وليس في القرن الرابع؟ لم تكن حضارتنا حضارة نصوص مثل العصر الوسيط المسيحي. فالنص لدينا واقع بدليل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. ولم تكن حضارتنا دينية كما هو الحال في العصر الوسيط الأوروبي بل كانت عقلية علمية كما هو الحال في العصور الحديثة الغربية. هناك إذن مماثلة مستحيلة بين التراثين. فكل منهما يعيش عصرا مختلفا. هناك ظم تاريخي يقع مرتين على تراثنا. الأول وصفه بأنه عصر وسيط ديني نصي مثل العصر الوسيط الأوربي، ومرة نحكم عليه بمقياس للعصر الحديث الأوربي ونحن مازلنا في العصر الوسيط الإسلامي. نكاد نخرج منه ثم نعود إليه من جديد منذ الإصلاح الديني في القرنين الأخيرين. ولماذا تكون المشكلة من عندنا والحل من عندهم لمشكلة من عندهم؟^(٢) إن الرائد يأخذ من التراث القديم أسوأ ما فيه، ويأخذ من التراث العربي أفضل ما فيه. فيكيل بمكيالين، النظرة الإقلالية لتراث الأنا، والاثبهار بتراث الآخر. يعطينا أقل مما نستحق ويعطى الآخر أكثر مما يستحق. الشر من عندنا والخير من عنده. وفي هذه الحالة يستحيل الجمع بين الأصالة والمعاصرة طالما غابت النديّة، ولم نجد في القديم إلا ما يتفق مع الجديد، وطالما أن القديم هو تراث الأنا السذّي لا جديد فيه، وأن الجديد هو تراث الآخر الذي لا قديم فيه.

٥- مبادئ التجديد: الأفكار والمعاني والمبادئ والتصورات

بعد الوصف والتشخيص يأتي العلاج، ضرورة التحول من الوضع الراهن، من الثقافة التي لا نعيشها وغربة الروح بين أهلها، إلى وضع مستقبلي جديد. ويتم هذا التحول على مستويين. الأول: من فكر قديم إلى فكر جديد، من فكر لم يعرف الحرية إلى فكر يعرف الحرية. فالحرية والمساواة والعلم والعدل لم توجد في

(١) المصدر السابق ص ٧٢ ص ٩٩.

(٢) "إننا حين نأزمت معنا مشكلة الحرية وجننا الطول ولشبه الحلول، لا في التراث العربي القديم بل وجنناها في النتاج الأوروبي الحديث"، المصدر السابق ص ٧٨ - ٧٩ "ومرة أخرى لن نجد للمشكلة حولا إلا في حضارة الغرب الحديث"، المصدر السابق ص ٨٠.

تراثنا. فهل ذلك ينطبق على الألفاظ أم على المعاني؟ الألفاظ موجودة وإن كانت بمعان قديمة، الحرية في مقابل العبودية، والعلم بمعنى العلم الشامل الذي يجمع بين العلم والعمل، والعدل أحد أصول المعتزلة. ولكن المعلم الرائد ينفي وجود معانيها المستقاة من التراث الغربي التالى على التراث القديم، الحرية بمعنى حرية الاختيار، والعلم بمعنى العلم الطبيعي، والعدل بمعنى العدل الاجتماعي. والحقيقة أن هذه المعاني أيضا المستمدة من للتراث الغربي موجودة أيضا فى الألفاظ القديمة. فالاختيار يسمى خلق الأفعال، والعلم الطبيعي جزء من العلم الشامل ومقدمة له كما ظهر فى وحدة الطبيعيات والإلهيات. والعدل الإجتماعى موجود فى مفاهيم أخرى فى الفقه مثل لزكاة ومقاصد الشريعة والضروريات. ليس المطلوب هو ترك الألفاظ القديمة إلى معان غريبة حديثة بل تجديد معاني الألفاظ القديمة بحيث تعيد المعاني الحديثة التى تعبر عن مصالح الناس ومتطلبات العصر وليست بالضرورة تلك الواحدة من التراث الغربى. لماذا لا يتم تغيير معاني الألفاظ القديمة أو توسيعها وتغيير مضامينها من الداخل؟ وقد حدث نفس الشئ فى الفكر الغربى انتقالاتا من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. وفى كل تراث هناك تياران. الأول ينفى الطابع لصالح إرادة الله المطلقة، ويطلب الإرادة على الحكمة. والثانى يثبت الطابع لصالح قوانين الطبيعة مغلبا الحكمة على الإرادة. وكلاهما موجودان فى تراثنا القديم وفى التراث الغربى على حد سواء. غلب العصر الوسيط الإرادة على الحكمة، وغلبت العصور الحديثة الحكمة على الإرادة. ولما كنا مازلنا فى عصرنا الوسيط ظهرت أولوية الإرادة على الحكمة فى الموروث، وتعارضت مع أولوية الحكمة على الإرادة فى الواقد. ليس المطلوب تغيير المسار من تراث الأنا إلى تراث الآخر بل نقل تراث الأنا من مرحلة العصر الوسيط إلى مرحلة العصر الحديث، من تراث الآباء والأجداد إلى تراث الأبناء والأحفاد. لا تعارض بين التنزيل والتأويل، بين النزول والصعود، بين استنباط الفكرة من النص واستقرائها من الواقع. ولماذا الوقوع فى عقلية" إما .. أو "التي تميز العقلية الأوروبية عندما قضت على الكل وضحت به فى سبيل الأجزاء، على التبادل وليس على الجمع؟^(١). مهمة الباحث إعادة بناء القديم وفهمه وتطويره قبل الحكم عليه واستبعاده إلى تراث آخر نظرا لاختلاف المستوى الحضارى بين القديم والجديد، بين تراث الأنا وتراث الآخر^(٢).

(١) المصدر السابق ص ١٧٥ - ١٨٩.

(٢) كانت مهة الفكر عندنا هى تحليل النص، لا خلق الفكرة وابتكارها فيما يختص بالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة فى عصرنا هذا الحديث. فلم تكن حرية الفكر ذات موضوع .. إلى لاؤها صريحة واضحة : إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونوصد دوله"

والثاني في ضرورة التحول وهي معرفة هل المبادئ حقائق أم فروض^(١).
ينقد المعلم المعنى الخلقى للمبادئ من أجل تحويلها إلى فروض يمكن التحقق من صحتها في الواقع فتصبح قوانين علمية كما هو الحال في مناهج العلوم الطبيعية فاصلا الأخلاق عن العلم، وهو أحد أسباب أزمة العلوم الأوربية، إن المبادئ الأخلاقية يمكن أيضا التحقق من صدقها في الواقع كما هو الحال في الناسخ والمنسوخ في التراث. والحقائق العلمية ليست مستقلة عن إدراك الإنسان للطبيعة ورويته للعالم، وتتغير بتغيرها كما حدث في مسار التصور العلمي للغرب من أرسطو إلى نيوتن إلى أينشتاين، ليست المبادئ ذاتية شخصية، فالواجب مبدأ موضوعي عند كانت. والقيم لها وجود أنطولوجي عند شيلر وهارتمان. ولا يعنى التحقق في الواقع المنفعة وحدها بل إمكانية التغير نحو الأفضل والأكثر. والمبادئ في العلم أقرب إلى التصورات للكون مثل نظرية المثل عند أفلاطون أو الصورة أو المادة عند أرسطو. ولقول بخلق القرآن أو قديمة ليست مبادئ بل تصورات لعلاقة الذات بصفاتها مثل الكلام. والحكم على الأدب العربي بأن مبدؤه اللفظ باستثناء الجاحظ تعميم الجزء على الكل واختزال للأدب في أحد أبعاده وهو اللغة كما هو الحال في الوضعية المنطقية^(٢).

١. ومن هنا أتت ضرورة الثورة في اللغة. فمن اللغة تبدأ ثورة التجديد^(٣). والدليل على ذلك ما حدث في الثورة الفرنسية عندما بدأت بالتفكير في اللغة، لغة الفنون الجميلة والأدب وعلوم الأخلاق والسياسة والعلوم الطبيعية. اللغة فكر، والفكر مجموعة من الإحساسات. ثم يؤصل المعلم ذلك عند ابن جني في تفرقه بين القول والكلام، ويحكم على اللغة العربية بأنها نعم وصوت وجرس ألفاظ، وأن قيمتها في القدرة على التصوير، وينسى أنها نفس اللغة التي كتب بها العلم العربي القديم في الرياضيات والطبيعات، وأن كل لغة بها قدر من الموسيقى مثل الإيطالية والفرنسية والإسبانية، وبها قدرة على التصوير كما هو الحال في اللغة الإنجليزية عند شكسبير. ويود المعلم الانتقال من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء متغلا المعنى المتوسط بين اللفظ والأداء والتطور التاريخي

«الأبواب لتعيش تراثنا.. نحن في ذلك لحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحده بين الفكرين» المصدر السابق ص ١٨٨ - ١٨٩.

(١) المصدر السابق ص ١٩٠ - ٢٠٤.

(٢) «ولكن القاعدة العامة هي أن الأديب يكتب ليشعر القارئ بجرس اللفظ وحسن ترتيبه وتسميته لا ليطلع منه القارئ عن حقائق الدنيا مالم يعلم. كان هذا هو المبدأ في الأدب نظاما ونظرا غل يجوز أنه يظل هو مبدأ الأدب في صغرنا الذي تحتم علينا زحمته ألا نضيع من وقتنا دقيقة واحدة دون أن نكتب للناس ليزيدهم - علما بما ليس يطونه» المصدر السابق ص ٢٠٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٥ - ٢٢٣.

لمعاني الألفاظ، والانتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة التشكيل مع أن القدماء قدموا ثقافة التشكيل من خلال ثقافة الكلمة^(١). كما يود المعلم الانتقال من اللفظ إلى معناه لأن حياة العربي في الفن وليست في عالم الأشياء، والانتقال من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال. والحقيقة أن هذا ظلم للتراث. فتحليل المعاني في التراث ما أكثره عند الأصوليين^(٢). كما أن التوحيد بين الذات والموضوع ليس خطأ. فلا ذات بلا موضوع ولا موضوع بلا ذات كما هو الحال في الظاهريات المعاصرة. وفي الشرق، في البدء كانت الكلمة. ولا يمكن إغفال خصوصيات الثقافات. والثقافة العلمية ليست بالضرورة ضد ثقافة الكلمة. فقد خرج العلم القديم من اللغة القديمة. المهم العالم، كيف يتوجه نحو العالم كما يتوجه نحو الذات؟ وهما توجهان يوجدان في كل حضارة وليس فقط في الحضارة الغربية. وقد نقد التوحيدى من قبل ثقافة اللفظ في جيله^(٣). وليس التحول من الكلمة إلى الطبيعة، ومن اللغة إلى العالم قاصرا على الغرب، بل إنه وقع في الغرب على التبادل وليس الجمع^(٤).

وبعد الثورة في اللغة يقترح المعلم فلسفة عربية جديدة تقوم على ثنائية السماء والأرض مثل ثنائية المعنى واللفظ، فالمعنى مثل السماء واللفظ مثل الأرض دون موقف واضح هل هو معها أم ضدها^(٥). فطبقا للوضعية المنطقية تنشأ المجردات من المحسوسات أولا، من الحس المباشر ثم الانتهاء إلى قوانين عامة تربط المفردات ثم الوصول إلى مبادئ عامة تنتظم كل هذه القوانين. الفلسفة إذن تجريد من الجزئيات وليس لها وجود مستقل عنها. للفكر تجريد الواقع، والكليات إستقراء من الجزئيات. ولا توجد فلسفة من تصورات للعالم تنشأ من الدين أو الموروث أو المجتمع. للمجردات يتفق عليها الناس أما المذاهب فلا اتفاق عليها، في حين أنه قد تواتر عن الفلاسفة بعض الحقائق العامة مثل التنزيه والخلق والخلود وجعلها كإلصاق مثلا للعقل. وكما لا تتغير المجردات كذلك لا تتغير هذه الحقائق. ويجعل المعلم جوهر الروح العربية متفقا مع للفلسفة بهذا المعنى الوضعي، الانتقال من الجزئى إلى الكلى، من المحسوس إلى المعقول^(٦). ويهاجم التصوف الذى يوحد

(١) المصدر السابق ص ٢٢٤ - ٢٤٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٢ - ٢٥٥.

(٣) "إن العربى لا يحيا فى الأشياء بل يحيا معها"، المصدر السابق ٢٤٧.

(٤) "إن هذه الخطوة التى نخطوها من للفظ الجميل إلى اللفظ إلى بنية الواقع .. ضرورة الخروج من دنيا اللغة إلى دنيا الأشياء"، المصدر السابق ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٥) المصدر السابق ص ٢٥٧ - ٣٠٢.

(٦) وفى هذه الانطلاقة الذهنية من الجزئى الذى أماننا إلى المطلق الذى ندرکه بلذمتنا وإن لم ندرکه بحواسنا، فى هذه الانطلاقة من المحسوس إلى المعقول، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب، من-

بين العالمين مع أن أشكال الوحدة عند الصوفية بعض مظاهر التوحيد كرد فعل على ثنائيات الخالق والمخلوق، الله والعالم، الأبدى والزمانى عند الصوفية^(١). وينتقل إلى الفكر الغربى، ويذكر معارضة هيدجر لثنائية أفلاطون. ويثنى على الإسلام الذى رد الاعتبار للخلق دون أن يجعله مجرد ظاهر للمثال بحيث يصعب معرفة هل يدافع الأستاذ عن الثنائية، ثنائية السماء والأرض التى ينقدها كثير من المفكرين العرب المعاصرين أو ينقدها لأنها تتجلى أيضا فى الثنائية السياسية، ثنائية الحاكم والمحكوم؟ ويذكر التقابل بين التجريبيين والمقلانيين فى الغرب بحيث يصعب معرفة هل هذه الثنائية المعبرة عن الروح العربية مستقاة من التراث أم من الغرب، ثنائية الوضعية المنطقية بين التحليل والتركيب، الاستبطان والاستقراء، الكلى والجزئى، العقل والحس؟

ويزداد الأمر صعوبة عندما يذكر للمعلم ثنائية الطبيعة والفن. ويرد فيها السلبيات التى لا بد من اقتلاعها. وهى ثلاثة: الأولى النظرة العربية إلى علاقة الأرض بالسماء، للمخلوق بالخالق، للواقع والمثال، الدنيا والآخرة، العقل والنقل، وهى علاقة المأمور بالأمر، والمحكوم بالحاكم، والسيد بالعبد مع أنها نتيجة طبيعية للثنائية التى تبهر عن جوهر الروح العربية. والثانية أن قوانين الطبيعة مرهونة بالأمر وخاضعة له. والثالثة طاعة الحكام. فالمعلم يقبل الثنائية ولا يقبل العلاقة للرأسية بين طرفيها، وهى للعلاقة التى جعلت سؤال "من" له الأولوية على سؤال "كيف"، مما أعطى الأولوية للإرادة على الفكر، ولأخلاق الواجب على أخلاق السعادة، وأوقع فى ازدواجيته القول والفعل وما ينتج عنها من نفاق، والشكل على المضمون فى الفن. وهو تعميم تيار واحد على كل التراث. فالعزلة وابن رشد كل منهما يعطى الأولوية للعقل على الإرادة، ويثبت قوانين الطبيعة. وينتهى المعلم إلى المطالبة بالجمع بين العلم والحرية، بين الطبيعة والفن. فالعلم قيد بالمنهج والإدراك والطبيعة والتحقيق. وللحرية إنطلاق الفرد للخلق والإبداع. وهى ثنائية جديدة تنفق

^(١) "الطبيعة إلى ما وراءها يكمن جوهر الروح العربية فيما أرى. وهذا يؤيد ما أزعجه هنا من أن الروح العربية الأصيلة وإن غاصت فى تفصيلات المعالم الأرضية بمواقفه وحائثه فهى مشربة دائما إلى الثابت الدائم الذى لا يتغير مع الأيام ولا يزول". المصدر السابق ص ٢٧٨ - ٢٨٠.

(٢) "فهم، لقد كان لنا فى تاريخنا الفكرى متصوفة أفقهم هذا الفصل الحاد بين الله والإنسان، فطلقوا يلبسون وصلا بينهما على مذاهب مختلفة. ففريق يحل الله فى الكون وفى الذات الإنسانية بحيث يجوز للإنسان عندئذ أن يقول "أنا الحق" وفريق يصعد بالذات الإنسانية لتشهد الحق أو لتتحد به. فهذه كلها محاولات أراد بها أصحابها إلغاء المسافة الفارقة بين المتماهى وبالإلتاماتى لتصبح الحقيقة واحدة. لكن أمثال هذه الوقفات الصوفية على رفعة قدرها وسمو شأنها لا تبهر فيما أعقد عن النظرة العربية فى عمومها وصعوبتها". المصدر السابق ٢٨٠ - ٢٨١.

مع القديمة، العلم والإيمان. العلم من الآخر، والدين والإيمان والفن من عندنا. الموضوع من الآخر؛ ولذا من الأنا^(١).

٦- ثنائية التصور والمصدر أم وحدانية النظرة والموقف؟

يمثل عنصر التواصل مع القديم في قيم العقل والعلم والإيمان. ولا يعنى ذلك الوقوع في محاباة القنماء وتقليدهم. فالمحاكاة لا تعنى التقليد بل القيام بالمثل. فإذا استعمل القنماء العقل كأداة للفهم إستعمله المحدثون أيضا محاكاة لهم واستمرارا في القيمة وليس تقليداً المادة هي التي تتغير، من المادة القديمة المرتبطة بظروف عصرها إلى المادة الجديدة المرتبطة بظروف هذا العصر. مهمتها إعادة إنتاج التراث في عصر مخالف مع بقاء الروح والشكل والعقل. فالإسلام دين العقل. وهو آخر مرحلة في تطور الوعي واكتماله باكتمال العقل. والعقل هو قياس الغائب على الشاهد، واستنباط المجهول من المعلوم اعتمادا على تعريف الجاحظ. لذلك إتفق العرب مع أرسطو أكثر من اتفاق الهند معه. قامت الحضارة الإسلامية على العقل. وظهر ذلك في التنبؤ في علم الأصول وفي علوم اللغة وفي طلب الدليل والبرهان. يعنى إحياء التراث إذن أخذ صورته، وهو العقل، لا مادته أى ظروف العصر الماضى. فالعزلة بين المنزلتين عند المعتزلة إعمال للعقل^(٢). العقل يجب الإجماع وبديل عنه. العقل هو للواسطة بين القنماء والمحدثين، بين القديم والجديد، قيمة باقية من التراث القديم إلى تراث المعاصرين. به أسسنا العلوم القديمة، وبواسطته صعد المحدثون إلى القمر^(٣). ولكن هذا العقل يكفى للعلم وحده. أما الوجدان، فهو ميدان الشعر. وهنا يقع للمعلم في ثنائية العلم والفن، العقل والوجدان،

(١) قالعلم بالطبيعة الخارجية قيد. وانطلاق الطبيعة الداخلية على سجيته حرة. والجمع بين ذلك القيد وهذه الحرية هو ما نريده للوطن العصري. وبالتحديد بحقائق العلم يشابه الناس على اختلاف قوميتهم وتباين أجناسهم. وبالحرية نرى قساطر الذات وراء طبيعتها يختلف الناس فرداً عن فرد أو لا، وأمة عن أمة ثانياً. حين أثبت حقائق الطبيعة الخارجية فذلك علم. والعلم واحد للجميع. وأما حين أتعب حقائق الطبيعة الداخلية فذلك فن، والفن متنوع بتنوع الأفراد والأمم. العلم موضوعي والفن ذاتي. وللخط كل للخط أن نفس العلم بأهواء الذات أو أن أضيف الفن بموضوع يعلى عليه من خارج. وبالعلم العقيد والفن الحر يتكون الإنسان المعاصر؛ ففي اليوم الذى تخرج لنا فيه البيوت والمعاهد مواطنين توافر لهم النترام بالحقائق العلمية الموضوعية للترام يديرون عليه خطط البناء الحضارى الجديد وتحرر من كل النترام في التعبير عن ذات قنصهم تحرراً يسقط ذواتهم على عالم الأشياء يفاضلوا في حقهم بين شيء وشيء، في ذلك اليوم الذى تخرج لنا فيه البيوت والمعاهد مواطنين يدركون أين يكون الفاصل بين القيد والحرية، بين المسمود والحلم، بين الواقع والخيال، بين الموضوع والذات، وبين "هو" و"أنت" و"أنا"، في مثل ذلك اليوم يمكن أن يقال إنه قد تم للمواطن العربي ميلاد جديد، المصدر السابق ص ٣٠١ - ٣٠٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٣ - ٣٢٩.

(٣) كان للحقل أعظم القيمة عند أسلافنا. فذلك ما ينبغى أن يكون له بين المعاصرين لنقول إن الأمة العربية ولحده، تاريخها الفكرى موصول بين الأولين والآخرين، المصدر السابق ص ٣٢٩.

وهما أخص ما يميز الشخصية العربية. فقد يكون الإدراك حسياً أو عقلياً وقد يكون وجدانياً جسدياً كما هو الحال عند الأطفال والنساء والفنانين. لذلك ضم العرب أرسطو لأفلاطون لأنهم لم يتخلوا عقلاً دون وجدان. وثنائية السماء والأرض يملها الوجدان وإن أباهما العقل. والشعر العربي وسيلة لا غاية، به حكمة وبه صناعة. والشعر، وهو ما يعبر عن شخصية العربي، موقف وجداني من العالم مثل الوجودية في الفكر الغربي. وكل للفلسفات الغربية العقلية العلمية بعيدة عن الذوق العربي إلا الوجودية والبرجسونية. حينئذ يكون السؤال : كيف أبدع العرب إذن الفلسفة والأصول والعلوم والرياضية والطبيعية؟

والقيمة الثانية الباقية من التراث هي قيمة العلم بالرغم من أن العلم عند القدماء هو العلم الديني وعند المحدثين العلم الطبيعي والإنساني^(١). والحقيقة أن هذا اختزال للتراثين. فالعلم الديني القديم كان شاملاً لعلوم الطبيعة والإنسان. وعلوم الطبيعة والإنسان في الغرب شاملة للعمل الديني. العلم عند القدماء علم الوعي من أجل ضبط العلاقة بين الإنسان من ناحية والطبيعة والإنسان من ناحية أخرى. والطبيعة هي للكون، والعالم وليست فقط الطبيعيات المادية المنفصلة عن القيمة كما هو الحال في الغرب. ولماذا تكون العلوم الطبيعية والإنسانية في الغرب هي وحدها مقياس العلم؟ إن مقدمة "العقد الفريد" لابن عبد ربه هي نظرية العلم عند الأصوليين. فالعلم حمل واستعمال، نظر وعمل، غاية ووسيلة. للعلم منهج إقتراب من الطبيعة، مرتبط بالحياة، ويبدأ بالمشك. لا يعني إحياء التراث إذن مجرد طبعه بل عيش جوهره، العلم والعقل.

والقيمة الثالثة هي الإنسان. وهناك نماذج منه في تراثنا^(٢). فالإنسان هو الإنسان العاقل الذي يسيطر فيه العقل على الأهواء. أحكام العقل واحدة في حين تعدد أحكام الهوى^(٣). لذلك قسم القدماء قوى النفس ثلاثة أقسام : للشهوة وفضيلتها العفة، والغضب وفضيلته الشجاعة، والعقل وفضيلته الحكمة. والعدالة حسن التوازن والتناغم والتانسق بين هذه القوى الثلاث. ولما لاحظ المعلم تشابهاً بين التحليل وبين قدماء اليونان إنتهى إلى أنه نصف ليتكار تفوح منه رائحة الأكفمين، وأن ابن مسكويه يسير على نمق اليونان^(٤). ومع ذلك يمتاز عليهم بتأكيدهم على وحدة النظر

(١) المصدر السابق ص ٣٣٠ - ٣٤٠.

(٢) المصدر السابق ص ٣٤١ - ٣٤٠.

(٣) "الطلة في وحدانية الحكم العقلي وفي تعدد أحكام الهوى هي أن حكم العقل تقيضه مستحيل على الزمن أن يتصور حدوثه. وأما حكم الهوى فيمكن أن تتصور حدوث تقيضه"، المصدر السابق ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٤) جمع إن هذه التحليلات التي أعطاها تفوح برائحة اليونان الأكفمين .. كأنما تلك في مواضع كثيرة - تلخيص لهذه لكن المقبول نصف الابتكار .. ويجري ابن مسكويه - وغيره من مفكرى العرب أجمعين - على نمق اليونان"، المصدر السابق ص ٣٤٢ ، ٣٤٣.

والعمل. وقد ظهر ذلك أيضاً عند الرازي في الجمع بين طب النفوس وطب الأجسام، بين الطب الروحاني والطب الجسماني. وتجسد ذلك كله في الإنسان الكامل عند ابن مسكويه والغزالي والرازي والجاحظ مما يبين تعلق الشخصية العربية بالمثال. ولكن الإنسان العربي حتى الآن لم يعرف كيف يواجه الطبيعة في حين استطاع الفكر الأوربي جعل العقل والطبيعة صنوين، تعقيل الطبيعة وتطبيع العقل. وهي مشكلة الذاتية والموضوعية منذ لوك وديكارت وكانط وهيكل حتى الظاهريات. والحقيقة أنها مشكلة أيضاً في التراث القديم، عالم الأذهان وعالم الأعيان.^(١) ويرى المعلم أننا أنجزنا في الأخلاق أى في الإنسان العاقل. أما الغرب فهو صاحب الإنجاز الضخم في الطبيعة. لدينا الإرادة والقيم. ولدى الغرب العلم للنظري بالطبيعة^(٢). وهذا أيضاً اختزال مزدوج لنا وللغرب على حد سواء. فقد نشأت العلوم الطبيعية في تراثنا من ثانياً للتصور القيمي للعالم. وللتوحيد يضم في نفس الوقت الإلهيات والطبيعات بديلة للطبيعات. ويجمع بين العلم للنظري والعلم العملي. وإذا كان القدماء قد أعطوا الأولوية للعمل على النظر فقد فعل ذلك تلاميذ كانط خاصة فشته وكل الفلسفات المعاصرة في القرن العشرين. وإذا كان جوهر الشخصية العربية الفعل وديناميته فإن العلم للنظري الرياضي والطبيعي قد ظهر أيضاً من ثانياً هذه الشخصية. وقد كان الفقهاء هم الأصوليون والعلماء في نفس الوقت، يجمعون بين علوم الدين وعلوم الدنيا. وإذا كان غاب في فكرنا المعاصر التفكير النظري في الطبيعة فلأننا لم نقطع يداً مع الماضي كما فعل الوعي الأوربي في عصر النهضة. ولما أصبح الواقع عارياً من أية نظرية لإجتهد العقل في إيجاد غطاء نظري يبدل عن أرسطو والكنيسة. أما في وعينا فالغطاء النظري القديم مازال متصلًا. ولم تحدث القطيعة بعد. ومن ثم لم ينشأ فكر نظري طبيعي خالص في وعينا الثقافي.

وهناك فلسفات معاصرة في الغرب، للفلسفة العلمية في العالم الأنجلو سكسوني في شمال غرب أوروبا وأمريكا، وفلسفة الوجود في غرب أوروبا وفرنسا

(١) "الفعل وديناميته لا العلم المجرد في ثقافته وسكوته هو حجر الزاوية من البناء الإسماني من وجهة النظر العربية"، المصدر السابق ص ٣٨٢ "المواجهة عديمه مواجهة الطبيعة تنتهي بعلم، وللمواجهة علاناً مواجهة المجتمع الإنساني تنتهي بالقيم. فيذكر كل من الفريقين بأى طبع يتميز، وما لذى ينقص ليكتمل الإنسان إسمًا"، المصدر السابق ص ٣٨٦.

(٢) "الطبيعة في الثقافة العربية مسرح للحركة والنشاط والفاعلية أكثر منها موضوعاً للنظر المجرد وحتى المعرفة العقليّة للنظرية إنما ينظر إليها على ضوء الثقافة العربية على أنها فاعلية أريدت، فالإرادة لها الأولوية للمنطقية، عنها تنترج سائر الجوانب. ويكفي أن نقول إن للقرآن الكريم هو كتابنا الذي نهتدي به لنقول بالقائل إنه مصدر التشريع أى مصبر القوانين والأوامر والنواهي. وهي كلها من قبيل الفعل لا من قبيل الفكر المجرد. ولقد وردت في هذا الكتاب الكريم مجموعة من القيم - الأهماء الحسنى قد ينظر إليها على أنها دالات على قيم المنظمة للسلوك. سلوك الإنسان مع أهمية الإيمان وسلوكه مع سائر الكائنات. وكل هذا هو بالنسبة للسلوك طبيعة تحيط به ويراد له أن يتصرف إزاءها على خير الوجوه"، المصدر السابق ص ٣٧٩.

وألمانيا خاصة، وفلسفة المجتمع في شرق أوروبا وروسيا. ولكن الذي ساد في الغرب العلم والفلسفة العلمية. أما الإنسان فقد ضاع فيه^(١). وهو أول نقد يوجهه المعلم للغرب! فلاسفة الإنسان فيه أدباء أكثر منهم فلاسفة مادامت الفلسفة هي الفلسفة العلمية. لذلك من الأفضل ألا يخضع الإنسان للعلم ويصبح ظاهرة تخضع للتقنين العلمى. ومن الأفضل أيضاً إقامة الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة من أجل الحفاظ على الإنسان حراً مختاراً مسئولاً. هنا يبدو المعلم ناقداً للغرب وأبعد عن الفلسفة العلمية، وأقرب إلى الفلسفة الإنسانية. أما بالنسبة لنا فالأمر يختلف نظراً لأن العلم يأتينا من الغرب والنظرة الإنسانية تأتينا من التراث. وبالتالي يكون التحدى لنا هو الجمع بين العلم والإنسان، بين تراث الآخر وتراث الأنا^(٢).

كان للقنماء فلسفة. أما نحن فننتقل عن الغرب. ولكن فلسفة القنماء مازالت حية في الشعور، حاضرة في الثقافة الشعبية، ممتدة عبر التاريخ. وإذا كان للهند المعاصرة فلسفتها عند راداكراشنان فإن المعاصرة توجد في الإصلاح بروافده الثلاثة: الإصلاح الدينى عند الأفغانى، والفكر الليبرالى عند الطهطاوى الممتد عبر أربعة أجيال، والفكر العلمانى عند شبلى شميل. وتظل الحالة الراهنة للثقافة المعاصرة هي إجتماع الموروث مع الوافد ثم محاولة الجمع بين الاثنين عند محمد عبده والعقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم. لقد أخذ البعض كل الموروث وكل الوافد مثل العقاد. وأخذ البعض الآخر بعض الموروث وكل الوافد مثل طه حسين. وأخذ فريق ثالث كل الموروث وبعض الوافد مثل محمد عبده. وأخذ فريق رابع بعض الموروث وبعض الوافد مثل أحمد أمين وتوفيق الحكيم. ومع ذلك، وبتوالى الأجيال يشتد التقابل بين الموروث والوافد، وتقل محاولات الجمع بين الاثنين. فتصبح للثقافة العربية أقرب إلى النقل المزوج مرة من القنماء ومرة من المحدثين^(٣).

(١) لقد فشل الغرب نفسه - وهو صانع العلم الحديث - في أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين. فكان له العلم ولكنه فقد الإنسان". المصدر السابق ص ٢٧١.

(٢) إذا كان موضوع الإشكال الفلسفى عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل فقد أصبح موضوع الأشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان". المصدر السابق ص ٢٧١.

(٣) ومع ذلك ترانا أحد رجلين: فإما ناقل لفكر غربي وإما ناشر لفكر عربي قديم. فلا النقل في الحالة الأولى ولا النشر في الحالة الثانية يصنع مفكراً عربياً معاصراً لأننا في الحالة الأولى سننقد عنصر للعربي وفي الحالة الثانية سننقد عنصر المعاصرة. والمطلوب هو أن نستوحى لتخلق الجود سواء عبرنا المكان لننتقل عن الغرب أو عبرنا الزمان لننتشر عن العرب الأقدمين". المصدر السابق ص ٢٥٤.

لقد ظهر "تجديد الفكر العربي" في نهاية عقد الستينيات الذي ملأت فيه مصر للعالم أفكاراً وطنية وإستقلالية. ولا يكاد يظهر هذا العقد فيه باستثناء إشارتين عابرتين. الأولى إلى القومية العربية والثانية إلى إسرائيل مما يبين غياب الخلفية السياسية والإجتماعية التي يتم فيها خلق الفكر العربي المعاصر وكأن الأمر مجرد مزاج فردى إردى بين التيارين الرئيسيين المكونين له : الموروث والوفاة^(١). في حين أن الموروث والوفاة قد خرجا من ظروف سياسية وإجتماعية. ويتفعلن في الحاضر في ظروف سياسية وإجتماعية مختلفة. للحاضر هو الأكون الذي يتم فيه التفاعل بين الماضي الذي يأتي تراث القدماء، والمستقبل الذي منه يأتي تراث المعاصرين^(٢).

(١) "إنه ليكني الكاتب العربي أن تكون أحداث العصر قد ألفت في وجهه شيئاً اسمه إسرائيل لتكون وجهة نظره إلى مشكلات العصر وحوادثه مختلفة أشد لاختلاف مع زملائه الكتاب من الجماعات التي اختلفت في حق هذا الجرم من ينظر معهم إلى مسائل العصر وحلها"، للمصدر السابق ص ٣٦٤ "ومن مشكلاتنا التي تصبح معها ونمسي والتي تشغل قلوبنا وعقولنا مع القيام والقعود وخلال العمل وإيمان الفراغ مشكلة الوحدة العربية والقومية العربية وما يتهددهما من عوامل التسلط والعنصرية متمثلة في الغزو الصهيوني، لقد تعرض العرب من قبل لغازات المغول وغزوات التتار لكن الغزو الصهيوني أهدح خطراً لأنه غزو جاء ليقيم وليكتسح وليضرب بجذوره في الأرض ولأنه غزو تتناصره دول لا يبدو في الأفق ما يوحي أمل إحياء بأنها سوف تهن وتضعف في وقت قريب. وإبه لخطر مزدوج لأنه دهننا ونحن على غير اعتصام بحبل القومية العربية والنظرة السياسية الواحدة والرأي الواحد فيما يخص بالهدف والمسير. فترانا نعتزك بعضنا مع بعض في ساحات الكلام ثم نعتزك مع العدو المهاجم في ساحات القتال بالسلاح. وإلى هذه الساعة التي نكتب فيها هذه السطور لا معركة للكلام إنتهت بأصحابها إلى قناع واقتناع، ولا معركة السلاح إنتهت بنا مع العدو إلى موقف نطمئن له ونستريح"، للمصدر السابق ص ٨٢.

(٢) يكشف تحليل المضمون للوفاة في "تجديد الفكر العربي"، إلى أولوية أرسطو ثم ديكارت ثم المدرسة الصبية كوندريك ولوك على النحو الآتي حسب تردد أسماء الفلاسفة : ١- أرسطو (٢٥) - ٢- كوندريك (٨) - ٣- ديكارت (٧) - ٤- لوك وسقراط وهوسرل وجوزيف دي جرنقدو (٦) - ٥- أفلاطون وفولتسي وكاباني (٥) - ٦- ترسمي وميكافيلي وكانت وبيكون (٣) - ٧- جاليليو وديوي وبيير بريفي (٢) - ٨- هوزوكويرنيق وكبلر ومين دي بيرن وماركس وهوم وراسين وأفولطين وبنكلم ومل ونيوتن وهيجل وهوايتد ورسل وبرجمون مرة واحدة.

ويكشف تحليل المضمون للموروث على أولوية الغزالي ثم المعري ثم الرازي على النحو الآتي : ١- الغزالي (٤٠) - ٢- أبو العلاء المعري (٧) - ٣- الرازي (١٥) - ٤- البغدادي (١٣) - ٥- ابن حنبل (١٢) - ٦- الجاحظ (١١) - ٧- الأشعري والتوحيد (٨) - ٨- ابن مسكويه (٦) - ٩- الصالح وأبو مسلم الخراساني (٥) - ١٠- واصل (٤) - ١١- ابن عدي ربه وجهم وبلبك والبصري وابن تيمية وابن المقفع (٣) - ١٢- بشر والقارابي وابن سينا والقشهرستاني والخليل ومسيويه وأبو العلاء وطه حسين والنظم وابن جني (٢) - ١٣- ابن مقلل وألزيادي وابن الروندي والنويضي وملك والشافعي وأبو حنيفة وأبو نواس وعائشة عبد الرحمن وأحمد شوقي والعقاد ومحمد عبده وأحمد أمين وتوفيق الحكيم ومحمد

يكفى فخراً للمعلم أنه بدأ مبكراً تجديد الفكر العربى
المحاولة على نحو أكثر صرامة وإحكاماً. وقد يتلوه جيل ثالث أكثر نمـ .
حتى ننتقل من الخطابة السياسية فى عصر الإصلاح منذ فجر النهضة العربية إلى
المقال الألبى عند المعلم ثم من المقال الألبى إلى الخطاب العلمى عند الجيل الذى
يليه، ثم من الخطاب العلمى إلى التحليل العلمى لجيل ثالث قادم^(١).

إقبال وامرو القيس وعنترة وعقمة مرة ولحدة. وذكرت من القرآن ثلاث آيات ومن الحديث أربعة
لحديث.
(١) هو جيل د. نصر حامد أبو زيد ، د. سيد القمنى ، د. على مبروك.

(٩)

عربيان بين ثقافتين

قراءة وحوار

زكى نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣)^(*)

أولاً : مقدمة، الجبهات الثلاث

إن أكبر تحية لجيل الرواد هو الحوار معه، وتطوير أفكاره، ونقلها من عصر إلى عصر، ومن موقف إلى موقف، كما فعل أرسطو مع أفلاطون، والديكارتيون مع ديكارت، والفلاسفة بعد كائط مع كائط، واليهيوليون الشبان مع هيجل، وفلاسفة الوجود مع هوسرل. فحياة الفلسفة أقرب إلى الاختلاف منها إلى الاتفاق^(١). في الاختلاف يكون الاتفاق من أجل بيان وجهات النظر المختلفة حتى يكتمل الموضوع من رؤى متعددة. فمن ذا الذى يستطيع أن يرى كل جوانب الموضوع من شعور محايد، ينظر من على كل الاتجاهات، ومن كل الزوايا؟

وقد كان المفكر الرائد يقبل الحوار، ويستقبل المتحاورين، ويقضى معهم الساعات، أصدقاء وزملاء وطلاباً. يقدر الخلاف فى رأى، ويحترم الرأى الآخر، ويكره المناقشين المداحين "قتل الخراصون" أى المداحون. كما كان يكره المزائدين عليه فى العقل والعلم والحرية والعدالة الاجتماعية، ويلقى بكتابتك أولئك وهؤلاء فى سلة المهملات. الحوار نداء على الفكر واستجابة لدعوته، وهو ما كان يريده المفكر الرائد. جعل مجلة "الفكر المعاصر" منبره، والتي ساهمت فى الحياة الثقافية فى مصر فى الستينيات قبل أن تتوقف فى السبعينيات مع توقف كل شئ فى مصر، ثقافة وسياسة وتنمية واستقلال، وعزة وكرامة وطنية.

أما المديح والتعظيم والتفخيم والتقديم والتأليه فإنه لا يجوز إلا لله وحده. بل إن الله يقبل الاعتراض كما قبل إعتراض إيليس على تفضيل آدم عليه، وهو من نار وآدم من طين. وكما يعترض إقبال فى "جواب شكوى" على الخلق ويطلب الله منه أن يغيره إلى ما هو أفضل. ولا يتجاوز المديح الإنشائيات والخطابة مثل الهرم الرابع، والنجم الساطع، وعميد للفلسفة العربية، الذى لم يظهر مثله من قبل ولا من

(*) زكى نجيب محمود، الكتب للتكاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٨ .

(١) حسن حنفي : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ عالم الفكر، للكويك ديسمبر ١٩٨٤. وأعيد نشرها فى

مجلات فلسفية الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٢٥٩ - ٣١٧.

بعد، أعظم من ظهر على وجه الأرض، والذي لم تتجرب مصر مثله. وهى تضرر أكثر مما تنفع، تميزته أكثر مما تحييه. هو خطاب نمطى، يقال فى كل مفكر قديم أو حديث. خطاب مناسبات، الهدف منه الاعلان عن الذات، والتمسح بالكبار، وطلب المنفعة من الدنيا من شهرة زائفة أو مكسب زائل، وتقرب إلى أسر الرواد مع ثم الناقدين. فالوفاء غير الجود. والاخلاص غير نكران الجميل. والخطاب المكتوب أو الشفاهى كله زيف ونفاق.

ليست المراجعة تكراراً وعرضاً لما قيل. فذلك جهد ضائع. ومضغ للقمعة ووضعها فى فم الغير. والنص الأصلي فى هذه الحالة أفضل فى القراءة، وأسرع فى الفهم، دون توسط بين الكاتب والقارئ بشارح أو معارض، يخرج للنص عن مقصده أو يسيء فهمه أولاً يقول جديداً. أما للقراءة بهدف التطوير، إتقافاً أو اختلافاً فإتيها تخفيف جديداً. تبعث النص الأول، ولا تتحول إلى نسخة باهتة أو مكررة منه، تموت مع النص بفعل الزمن. ثم يظهر نص جديد. هذه المراجعة إعادة كتابة للنص الأصلي من "عربى بين ثقافتين" إلى "عربيان بين ثقافتين". فالعربى للثانى بعيد كتابة نص العربى الأول مع إختلاف فى الرؤية، وربما اتفاق فى الهدف. فهى مسئولية واحدة تجاه الواقع والتاريخ. فى الواقع تتوحد الأهداف وإن تعددت السبل بتعدد المزايا التى تعكس نفس الموقف من زوايا متعددة. لو كتب العربى للثانى النص، فهاذا يقول لجيل آخر وفى موقف آخر؟

والمراجعة أساساً لكتاب واحد، وإن كانت باقى المؤلفات فى الذهن كخلفية عامة فلسفية عن إستمرار الموقف المعلن أكثر من مرة عبر المجموعات السبع والعشرين كلها منذ "تجديد الفكر العربى" ١٩٧١ حتى "حصاد المسنين" سنة ١٩٩١ على مدى عشرين عاماً^(١). وكل مراجعة تعتمد على النص المراجع، وتستشهد به، دون الإكثار منه. يكفى النص للدال للإثبات أو النفى، الموافقة أو المخالفة. وهو النص المركز الذى يحتاج إلى قراءة أى إلى حوار، وليس النص الذى يحتوى على مجرد مادة للعرض، تخفيفاً من الهوامش والاحالات.

ويمثل "عربى بين ثقافتين" الموقف الحضارى لكل مفكر عربى منذ فجر النهضة للعربية حتى الآن. وهو موقف ذو جبهات ثلاث : الموقف من التراث القديم ، الموقف من التراث الغربى، الموقف من الواقع المعيش. الأول موقف من الماضى، والثانى موقف من المستقبل، والثالث موقف من الحاضر طبقاً لأبعاد الزمن الثلاثة ومعمار التاريخ. ومن هنا يأتى جمال العنوان "عربى بين ثقافتين"

(١) تمت من قبل مراجعة "تجديد الفكر العربى" مجلة القاهرة نوفمبر ١٩٩٣. وهى الدراسة السابقة فى هذا الكتاب.

ووضوح إشكاله، إزدواجية الثقافة العربية المعاصرة من حيث المصدر والاختيار. ولا تتضح الجبهة الثالثة في العنوان الواقع المعيش، في أى عصر وفي أى موقف؟ ولكنها متضمنة، هذا القرن العشرون الذى تكاد تمتد فيه حياة المفكر (١٩٠٥ - ١٩٩٣)^(١).

تزدوج في الكتاب الإحالات الى التراثين معاً، القديم والغربي، ولكنها الى التراث القديم أكثر، فلاسفة وفقهاء وعلماء وأدباء وأنبياء ونحاة وفنانيين، قدماء ومحدثين. فالإحالات الى التراث القديم تقريبا ضعف الإحالات الى الغرب الحديث (٥٣ : ٢٩). وتأتى فى مقدمة الإحالات الى التراث القديم آدم (١٢) ثم الغزالي (٧) ثم ابن عربي (٦) ثم مسكويه، وطه حمين (٥) ثم المعري (٤) ثم الجاحظ، وابن رشد، والمعقاد، والمتنبى، وابن سينا (٣) ثم الخليل، ومسيبويه، والفارابي، وابن جنى، ومحمد عبده، وحافظ ابراهيم، وتوفيق الحكيم (٢) ثم زهير، وابن المقفع، وعنترة، وأبو زيد الهلالي، ومالك، والشافعي، وابن حنبل، وأبو حنيفة، والحجاج، وجابر بن حيان، وابن الهيثم، وإخوان الصفا، وعبد القاهر، والكندي، وابن خلدون وقارون، وحواء من القدماء، والأفغاني، والطهطاوى، وأحمد لطفى السيد، ومحمد حسين هيكل، وسلامة موسى، ومصطفى عبد الرازق، ومحمد صادق الرافعي، وأحمد شوقي، وأحمد أمين، ومحمد عبد الوهاب، ونجيب محفوظ، وصالح طاهر، وعرابي، وعبد الناصر من المحدثين.

(١) بالرغم من صعوبة الفصل بين هذه الجبهات الثلاث إلا أنه يمكن تصنيف أهم هذه المجموعات الأخيرة اليها على النحو الآتي :

- أ - الجبهة الأولى : ١- تجديد الفكر العربى ١٩٧١ ٢- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ١٩٧٢ ٣- تيم من تراث ١٩٨٤ ٤- رؤية إسلامية ١٩٨٦ ٥- فى تحديث الثقافة العربية ١٩٨٧.
- ب - الجبهة الثانية : ١- شرق من الغرب ١٩٥١ ٢- خرافة الميتافيزيقا ١٩٥٣ (موقف من الميتافيزيقا ١٩٨٣) ٣- حياة الفكر فى العالم الجديد ١٩٥٦.
- ج - الجبهة الثالثة : ١- الثورة على الأبواب ١٩٥٥ (لكوميديا الأرضية) ١٩٨٣ ٢- ثقافتنا فى مواجهة العصر ١٩٧٦ ٣- مجتمع جديد أو الكارثة ١٩٧٨ ٤- فى حوارنا العقلية ١٩٧٩ . ٥- هموم المثقفين ١٩٨١ ٦- أفكار ومواقف ١٩٨٣ ٧- فى مفترق الطرق ٨- عن الحرية أتحدث ١٩٨٦.
- وهناك مجموعات تنتمى إلى الجبهتين الأوليين مثل ١- من زاوية فلسفية ١٩٧٦ ٢- عربى بين ثقافتين ١٩٩٠ ٣- بذور وجذور ١٩٩٠.
- وهناك ثلاث مجموعات فى النقد الأدبى هى : ١- جنة للبيط ١٩٥١ ٢- عشور وإياب ١٩٥٧
- ٢- مع الضراء ١٩٧٨ . ٤- فى فلسفة النقد ١٩٧٩.
- وهناك ثلاث مجموعات أخرى فى السيرة الذاتية هى : قصة نفس ١٩٦٥ ٢- قصة عقل ١٩٨٣ ٣- حصاد المنين ١٩٩١.

ومن للتراث الغربي يذكر علماء وفلاسفة وأدباء ومؤرخين. ويأتي نيوتن في المقدمة (٩) ثم آيبلر، ورسل (٥) ثم أفلاطون، وأرسطو (٤) ثم هيجل، ودارون (٣) ثم الملكة فيكتوريا ووليم جيمس وجاليليو، وشنهور، ونييتشة، وماركس، وفرويد، وشيلي، وإليوت، وكناط (٢)، ثم بيكون، وكروتشة، وجويس، وباوند، وأينشتاين، وأمرسون، ونباليون، وأرشمينس، وهكسلي، وبريستيد (١). ومن التراث الشرقي طاغور (٣). فالتراث القديم يمثل آدم والغزالي، الأكيباء والصوفية. والتراث الغربي يمثل نيوتن ورسل، العلماء وفلاسفة العلم، التحليليون والوضعيون المناطقية.

ومن التراث القديم يحال إلى عدة مؤلفات أكثر مما يحال إلى مؤلفات من التراث الغربي حوالى أربعة أصناف (١٥ : ٤). ويأتي "القرآن" في المقدمة (٨) ثم "تهافت الفلاسفة" (٣) ثم "الخصائص" وأهل الكهف" و"تهذيب الأخلاق" (٢) ثم "الأصول والفياث" و"الحيوان"، و"شهرزاد" و"السلطان الحائر" و"تجرب الإسلام" (١). ومن التراث الغربي يحال إلى "تاجر البندقية" و"بولميس" و"هاملت"، و"تجرب الضمير" (١). ويحول المفكر للرائد إلى بعض مؤلفاته، "عربي بين ثقافتين" آخر المجموعات (٣) ثم تجديد الفكر العربي" (١) أول المجموعات.

والحقيقة أن "عربي بين ثقافتين" آخر مجموعة من المجموعات السبع والعشرين التي جمع فيها المفكر للرائد مقالاته في جريدة "الأهرام" منذ ١٩٧١ حتى ١٩٩١ قبل "حصار السنين" ١٩٩١ بعام واحد وهو الجزء الثالث من سيرته الذاتية. ومن هنا تكمن أهميته لأنه قد يعبر عن آخر صياغة لما وصل إليه على مدى عشرين عاما. ولولا تعيين الكاتب رئيسا لتحرير مجلة "الفكر المعاصر" ثم كاتباً ضمن كوكبة بجريدة "الأهرام" لما أعطى كل وقته لكتابة المقال ولاستمر في تأليفه العلمي السابق. لقد كتب مؤلفات علمية رصينة قبل الثورة المصرية في الأربعينيات وبعدها في الخمسينيات والستينيات في الحقبة الناصرية. ثم بدأ التحول إلى المقالات الصحفية في أوائل السبعينيات منذ تجديد الفكر العربي، عام ١٩٧١ في الحقبة الساداتية الأولى ١٩٧١ - ١٩٨١، والثانية ١٩٨١ - ١٩٩١. وكما لا يوجد في الحقبة الأولى أية مجموعة لمقالات صحفية باستثناء القليل فإنه لا يوجد في الحقبة الثانية أى كتب ولحد. (١) وإذا كن في الحقبة الأولى قد تخرج على يديه جيل جديد من الأساتذة الباحثين المثبان ينتسب إلى نفس التيار أو إلى تيار آخر ففي الحقبة

(١) في الحقبة الأولى ظهرت مجموعات مقالات مثل ١- جنة العبيط ١٩٥١، ٢- شروق من الغرب ١٩٥١، أرض الأحلام ١٩٥٢، ٤- والثورة على الأوبف ١٩٥٥، ٥- قشور وباب ١٩٥٧، ٦- فلسفة وفن ١٩٦٣.

الثانية قرأته الجماهير العربية، عودا إلى بدءه من "الأهرام" إلى "الرسالة" و"الثقافة" حينئذ يكون السؤال : فى أى من الحقيقتين وبأى من النوعين الأدبى كان المفكر الرائد أخلد؟

ويضم "عربى بين ثقافتين" عدة مقالات صحفية، الواحدة تلو الأخرى دون تصنيف فى أبواب وفصول أو فى أرقام وكتلتها مجموعة من الأفكار والخواطر المتتالية^(١). وقد يمتد الموضوع إلى أكثر من مقال^(٢). ولا يوجد تاريخ نشر لها وإن كان مكان النشر معروفا وهى جريدة "الأهرام" اليومية. وتتفاوت من حيث الكم^(٣). أكبرها "العربى بين حاضره وماضيه" مما يدل على أولوية الجبهة الأولى على الثانية. وهى مقالات أقرب إلى الثقافة العامة وإثارة الأذهان، وتحريك الأفكار، وإثارة جو ثقافى عام فى البلاد من خلال كبرى الصحف اليومية. هى مجموعة من الخواطر مرسلة ومكررة لتشدّ الهمم والحث على التفكير دون بنية لموضوع من أجل خلق تيار علم مستنير من خلال الإعلام^(٤). هى أقرب إلى أحاديث الإذاعة الشفاهية، مملأة ومسجلة وليست مكتوبة باليد لإثارة القراء ونفعهم إلى التفكير. هى أقرب إلى الانطباعات الشخصية نتيجة لقراءة أدبيات غربية عامة وليست دراسات علمية قائمة على تحقيق للفروض وإيجاد البراهين والأدلة الإحصائية. وأزواجية الثقافة موضوع رئيسى وهام فى الفكر العربى المعاصر. يحتاج إلى أكثر من مقالات صحفية، إلى دراسة موضوعية لاكتشاف بنية الموضوع. كما أنه فى حاجة إلى تحليل نصوص ووقائع كما هو الحال فى البحث العلمى الرصين. فالموضوع يتطلب أكثر من الانطباعات الشخصية والتأملات فى الحياة ومخاطبة القراء الأعزاء ، بأسلوب علمى دقيق، وبمصطلحات فلسفية وعلمية يعلمها أهل الصناعة. والمفكر الرائد من أهل الاختصاص. يتعامل المفكر مع الأفكار كأدب يعتمد على الوجدان وليس العقل، والذوق وليس العلم، والانطباع وليس التحليل. هو

(١) يضم "عربى بين ثقافتين" مبعة عشر مقالا غير مرتبة.

(٢) مثل "العروبة موقفة"، "العربى بين حاضره وماضيه"، فكر على فكر"، ثلاث مقالات، "من مواطن الضعف"، "من إشاعات التوحيد"، "صورة مصغرة" (مقالات).

(٣) أكبرها "العربى بين حاضره وماضيه" (٤٧ ص) ثم "فكر على فكر" (٤٣ ص) ثم "هذا هو عصرنا"، "من مواطن الضعف"، "صورة مصغرة" (٢٩ ص) ثم "من إشاعات التوحيد" (٢٨ ص) ثم "العربى اليوم غامت رؤيته" (٢٧ ص)، ثم "صورة الإنسان" (١٦ ص)، ثم "هذا للكتاب العربى"، "لن نضع اللبائى"، "مأزق حرج"، "حياة قلعة" (١٥ ص)، ثم "جسور عبر ناهيا"، "إرادات مبعثرة"، "جمود الفكر"، ما معناه "الثقافة العربية، إلى أين؟" (١٤ ص).

(٤) "إنها طريقة التربية، وطريقة التعليم، وطريقة الإعلام فى الوطن العربى لو استلزمات فلبات لأضحى العربى الجديد عربيا حقا وجدينا حقا. وفى شخصه يتواصل حاضره وماضيه "عربى بين ثقافتين"، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٠ ص ١٧٠.

بحق أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، يعرض الفلسفة في خطاب أدبي، وينظر للشعر والشعراء والأدب والفن.

ومع ذلك حاول المفكر الرائد وضع مقدمة للكتاب تضع الأفكار المتتالية والخواطر المتتابعة في إطارها، وتجمع بين موضوعاته في عدة أفكار رئيسية مع تاريخ كتابتها. ويجملها في فكرتين: الأولى: المبادئ التي هي عند العربي ثوابت لا تتغير، وحقائق لا تقبل الجدل، وعند الغربي فروض قابلة للتحقق مرهونة بمقدار ما تحقّقه من نتائج. والثانية: للنظرة العلمية إلى أوضاع الحياة، فالغرب حضارة علمية، والعربي سيستفيد من العلم الغربي. يأخذ النتائج دون المقدمات، رفضاً له أوتيهما عليه بأنه حصرم لا يغزى السعى إلى مسيله، عجزاً ورغبة أو دفاعاً عن النفس وتعويضاً عن الاحساس بالنقص. اتجه الغرب نحو الطبيعة مباشرة ونظرها وحاول فهمها واكتشاف قوانينها. أما العربي فإنه عكف على الكتاب يشرحه ويؤوله.

ثانياً : المنهج والأسلوب

ولما كان المفكر الرائد أدبياً فإنه يستعمل الأدب، فن المقال الفلسفي، كأداة للتعبير فيصبح الأسلوب لديه موضوعاً في جمال فريد، ولغة سليمة. يتحدث المفكر الرائد عن نفسه بضمير الغائب وليس بضمير المتكلم. فيتحدث عن هذا المؤلف وهذا الكاتب، وهذا الكاتب العربي، وعن كاتب هذه الكلمات، وعن كاتب هذه السطور. بل إنه يشير إلى نفسه في عنوان المقال الأول "هذا الكاتب العربي"^(١). ويسأل نفسه، في سؤال وجواب وحوار مع النفس، ويسأل الخيال^(٢). ويتحول ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم في سيرة ذاتية واسترجاع للذكريات. "عربي بين ثقافتين" كتاب لا ينفصل موضوعياً وليس فقط تاريخياً عن السيرة الذاتية لصاحبه. يتحدث عن شبابه الباكر في انتصاف العقد التاسع من عمره، ويسترجع الذكريات، ويعيد تأكيد المواقف المعلنة من قبل. فالانفتاح على الثقافتين ظل موقفاً واحداً له طوال سنوات العمر بالرغم من اختلاف أسلوب التلقي لهما. لذلك يتحدث بضمير المتكلم المفرد، قراءة على قراءه، وتأويلاً لنص قديم واسترجاعاً للذكريات^(٣). وفي

(١) "هذا المؤلف"، عربي بين ثقافتين ص ٩/٨ "هذا للكاتب" ص ١٠/٢٨/٢٩/٤٠/٥٧/٦٤/٧٧/١١٠/١١١/١١٢/١٢٠/١٢١/١٢٢/١٢٣/١٢٤/١٢٥/١٢٦/١٢٧ "وعدا لشباب إلى بيته" ص ١٠ - ٢٤/٣٤١ "كاتب هذه الكلمات" ص ٦٢١ "كاتب هذه السطور" ص ١٢٥/١٢٦ "وعدا لشباب إلى بيته" ص (١).

(٢) عربي بين ثقافتين ص ٣٩٢ / ٣١٣.

(٣) "لحظ على الرغبة في أن أبحث عن ذلك المقال القديم الذي كتبت منذ أربعين عاماً" ص ١٢٤ ص ١٣١ - ١٣٥ "رجع كاتب هذه السطور وهو في ثمانينيات العمر إلى شيء كتبه وهو في أوائل الأربعينيات" ص ١٣٥.

"العربي بين حاضره وماضيه" بدأ يسترجع مقالا كتبه في ١٩٥٠ بعنوان "نشر القديم" ليعيد قراءته بعد أربعين عاما تقريبا مما يدل على تكرار نفس الأفكار دون جديد. وقد نشر في "جنة العبيط" ١٩٥١، له وأعيد نشره في "الكوميديا الأرضية" ١٩٨٣. والفرق بين الفترتين هو درجة إطلاق الحكم، حكم مطلق أولا وحكم مقيد ثانيا. والروح العلمية تمنع من إطلاق الأحكام. وإذا كان المفكر قادرا على أن يحاور نفسه، حوارا بين ابن الأربعين ورجل الثمانين فله قدر أيضا على الحوار مع غيره وحوار الآخرين معه، يستحسن ويستقيح. لا يستحسن على طول الخط مما يدل على قدرته على نقد الذات. كما يقص حكاية وقعت له في القاهرة ١٩٥٠ على مائدة غداء في صحنه إنجليزي وينتهي منها إلى الاتمان الفرد الذي يساوى غيره في الانسانية^(١). كما يسترجع الذكريات من طفولته المبكرة في المقال الأول عن درس الترجمة في السنة الثانية الابتدائية وأهمية الذوق العربي في اللغة والإدراك التناظر بين النص الانجليزي والترجمة العربية.

ويعترف المفكر لرائد أنه كان لفترة طويلة صاحب ثقافة واحدة كمهنة تمارس في الجامعات والمدارس وهي الثقافة الغربية. ولم يكن يتعامل مع الثقافة العربية إلا كهاول للكذب العربي عامة ودولوين الشعر خاصة، إرضاء للذوق الفني، وإشباعا لفطرة تعشق الفن. وفي منتصف العمر أدرك للهوة بين المهنة والهواية، وأراد عدل كفتي الميزان، وأن يحول الهواية إلى علم وقراءة حضارة العصر، وهي حضارة الغرب العلمية، في تراث الأسلاف الذي ولى زمامه، حفاظا على جوهر الحضارة الأولى، وبحثا عنه في الحضارة الثانية. الحضارة الغربية هو الأصل والحضارة للعربية هو الفرع. الأولى للمعيار والمقياس، والثانية المعيار والمقياس.

هناك إذن اتصال في فكر المؤلف وحياته قبل ١٩٧١ وبعدها، قبل إعارته إلى الكويت واكتشاف المكتبة العربية العلمية، وبعده عن مكتبته الغربية الخاصة، ولولا هذا العرض التاريخي ما بحث عن جوهر الحضارة الغربية العلمية في حضارتنا العربية الإسلامية. في المرحلة الأولى عرف المنهج والرؤية والاختيار. وفي المرحلة الثانية طبق المنهج والرؤية والاختيار في حضارة أخرى. الموقف واحد. ولكن الذي تغير هي مادة التحليل وموضوع الدرس. لم ينقلب المفكر على نفسه ولم يغير مواقفه، ولم يتحول من وضعي منطقي إلى تراثي إسلامي. ظل في موقف واحد. العلم والحرية. نموذج الغرب، يبحث عنهما في التراث القديم فلا يجد إلا الدين والقهر.

(١) عربي بين ثقفتين ص ٣٦٠ - ٣٦٤.

ويستعمل المفكر الرائد منهج تحليل التجارب الذاتية، الفردية والمشاركة بينه وبين القارئ لوصفها والانتهاى إلى نفس النتائج في سيرة ذاتية واستئنافا لها مثل تحليل الحديث الذى جرى بينه وبين صديقين له^(١). لذلك يخاطب القارئ ولأن الفكر علاقة شخصية بين الكاتب والقارئ. ويناجى للقارئ ويناديه "يا ولدى"، ويطلبه بالنظر حوله . ويتوحد معه في ضمير المتكلم الجمع في مسيرة واحدة^(٢).

والأفكار واضحة ومتميزة. وأحيانا يصل للوضوح لى الحد الأقصى، للوضوح المطلق والبداية الأولى التى يتفق عليها الجميع ولا يختلف عليها اثنان. فلا يحتاج لى شرح أو توضيح وإذا زاد التوضيح أصبح تكرارا وسأمة وسذاجة وملل^(٣). يكتب صفحات بأكملها لتبرير التعامل مع التراث كذاكرة للأمة، تراث قديم مزال قايما فى وجدان العصر. والذى كثيرا ما تم التعبير عنه فى "التراث والتجديد" وفى عديد من كتابات المعاصرين مثل "نحن والتراث"، بل اعتمادا على شيلى وإليوت^(٤). وشرح الوجدانية لا يحتاج لى شرح . ولمزيد من الشرح يضرب المفكر الرائد الأمثلة التوضيحية لتوضيح الواضح مثل اقتباسنا من الغرب انتقاء كالرجل الذى يدخل محل للثياب المزحم ويقس ما يحتاجه منه^(٥). ويستعمل أسلوب التشبيه لظهور قراءاته الأدبية وأحدثه العامة ومقدرته على الافهام والتبسيط لطلبة المدارس وللعمامة^(٦). فالتراث محيط واسع، مهمة الباحث معرفة كيفية الاقتراب منه وعيوره^(٧). ويتبع أحيانا أسلوب القنماء فى تخيل الاعتراض مسبقاً والرّد عليه. وإذا كان المثال الأعلى للمفكر الرائد هى الفكرة المجردة أو التصور فكيف يضرب الأمثال للتعبير عن الصورى المجرد بالحصى المفرد؟

وقد يصل حد التوضيح والشرح إلى درجة الاسهاب والتطويل والإعادة والتكرار كما هو الحال فى موضوع الأسماء التى علمها الله آدم^(٨). يسهب المفكر

(١) المصدر السابق ص ٢١٤-٢١٥.

(٢) وذكر ت القارئ ص ١٣/١٦/٢٨/٧٥/١٠٧/٢٥٨/٢٢٣/٣٥٠ وسوف أعرضها على القارئ ص ٢١٤ وربما تشابه قارئه هانسا لنفسه ص ١٠٧ " لا تقطع يا ولدى من رحمة الله" ص ٢٥٧ لا يا ولدى لا تقطع من رحمة الله ص ٣٥٨ " فطر حولك بعين نزيهة" ص ١٠٧ "اتمالوا نبداً طريقاً معا من بدليته" ص ٢٥.

(٣) "وسنزيد الأمر ليضاحا فى حديثنا الآتى بإذن الله" عربى بين ثقافتين ص ١٩٠ "ولزيد الأمر وضوحا وتوضيحاً" ص ١٤٣.

(٤) المصدر السابق ٢٥٠ - ٢٥٥.

(٥) المصدر السابق ص ٣١٤.

(٦) المصدر السابق ومن هذا الشرح للتعبير ص ٣١٣ / ٣٣٤.

(٧) المصدر السابق ص ١١٠.

(٨) المصدر السابق ص ٢٧٩/٢٨٠.

الرائد في عرض الأفكار ويكرر مثل معلم الصبغة ومدرس الفصل حتى تصل الفكرة في أوضح صورة وبأسهل أسلوب. وهي قدرة لا يجارها فيه أحد. يفترض أن القارئ لا يعلم شيئاً، وأن للفكرة غامضة في حاجة إلى شرح. ويصل الشرح والإسهاب إلى حد الضيق وتمنى الغموض وعشق الاستباه الذي يبعث على التفكير. وكيف يتم توضيح الواضح، وشرح المشروح؟ ويبدو أن خريج مدرسة المعلمين العليا ١٩٣٠ هو الذي طغى على المفكر والفيلسوف، ويمكن تجاوز الإسهاب في العرض وتكرار الأفكار بتقييمها وتركيزها حتى تتحول إلى معادلات رياضية كما فعل اسبينوزا وكما حاول أن يقوم بذلك في آخر مقال "صورة مصغرة" وترقيم الخلاصة في تسعة لفكر. بهذه الطريقة يمكن استخلاص السكر من الماء بطريقة التركيز ليس ذوبان قليل من السكر في كثير من الماء. الأفكار مكررة في ثنايا الكتاب. بل هي نفس الأفكار المطروحة منذ "تجديد الفكر العربي" ١٩٧١ حتى "حصار السنين" ١٩٩١ على مدى عشرين عاماً حتى يكاد القارئ المتابع لصندور المجموعات على التوالي أن يحفظها لكثرة تكرارها. فالحلقات الثلاث، إدراك العالم بالحس الخارجي ثم عالم البواطن والفرز والقيم ثم السلوك الخارجي تتكرر في المقال الأول "هذا الكاتب العربي" وفي المقال الثاني "أين نضع هذه المبادئ" وأيضاً خلال باقي المقالات^(١). وتتكرر فكرة ثبات المبادئ عند العربي والتغير والتطور عند الأوروبي مما جعل العربي أخلاقياً والأوروبي علمياً^(٢). وكذلك تتكرر أفكار وثقائيت الغرب والشرق، العقل والوجدان، قراءة الأوربي الطبيعية مباشرة وقراءة العربي الكتاب، الغرب يبدع للعلم والعربي يستهلكه، هم العلماء ونحن الأكباء، وأن الحياة الثقافية أضعف ما لدينا، وأن أهم حدثين في القرن العشرين الحربان الأوربيتان الأولى ١٤ - ١٩١٨ والثانية ١٩٣٩ - ١٩٤٥ وأن واجب العربي الجمع بين الثقافتين^(٣). ويشعر المفكر الرائد نفسه بالاستطراد فيحيل إلى ما سلف وإلى الحديث السابق والحديث الماضي. ويدرك القارئ الاستطراد والشطح، ويحاول المؤلف الرد عليه بالاعتراف به^(٤).

(١) المصدر السابق من ١٥-١٦ ص ٢٥-٢٣ من ١٤١/٣٩

(٢) المصدر السابق من ٤٦

(٣) المصدر السابق من ٤١ ص ٧١ ص ٣٠٧ ص ٨٦ من ١٥١/١٥٢/١٩١/٣٥٢ ص ١٩٩ - ٢٠١ ص ٢٩١ من ١٤ - ١٨ ص ٣٩ - ٤٥ ص ٣٢٨ ص ٧٩.

(٤) "ونستطيع أن نستطرد في ضرب الأمثلة، المصدر السابق من ٣٩٥ "وإن نستطرد أكثر من هذا من ٩٩ "على رملك يا أخا فقد شطحت بنا شطحا لا يصل ولا يهدى" من ٤٥ "كما أسلفناه" من ٨٠ "إلى ما سلف" من ٣٩ "كما أسلفنا" من ٤٠٣ "وعلى ضوء هذا الرأي الذي أسلفناه" من ٤١٢ "وكذا أسلفنا لك القول" من ٢٢١ "على النحو الذي أسلفناه وشرحناه" من ٢٥٣ "تختنا حديثاً سابقاً" من ٥٤ "كما في حديث منسى" من ١٧١ "عرضنا في حديثنا السابق" من ١٨٥ "وهنا نعرض بالحديث إلى" من ١٠٢ "عرضنا في حديثنا الماضي صورة نبين بها للقارئ أن" من ١٩٩ "كما قلت" من ٨٤ "وما علاقة هذا كله بمؤلفنا الذي طرحناه أخيراً" من ١٦١.

وأحياناً تظهر بعض أفكار العصر الوسيط مثل تقسيم قوى النفس ومراحل الإدراك إلى الحس كوسيلة لإدراك العالم ثم المؤثرات النفسية بما فيها من غرائز وميول ومشاعر وقيم، ثم السلوك وفقاً للإدراك للخارجى الأولى أو الإدراك الباطنى الثانى، ثم السلوك والتفويض. وكذلك قسمة مقومات الحياة إلى مادية كالغذاء والنسل، ووجدانية كالمحبة والكراهة، ووجودية مثل حب البقاء. ويحيل إلى صلة العقل بالإيمان، أومن أولاً ثم أعلم ثانياً فى العصر الوسيط، وأعلم أولاً ثم أومن ثانياً عند أبيلار وفى العصر الحديث، ومثلها توما الأكوينى، العقل ثم الإيمان ثم عقل الإيمان. وتترأى مشكلة الكلّيات فى العصر الوسيط، وراء شرح آية ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ فالأسماء هى الأنواع وليس المفردات ضد جمود الفكر^(١). وقد أمد الله آدم بجهاز اللغة وربما علمه العقل وهو ما عرضه للقدماء، هل اللغة توقيف أم اصطلاح؟ فاللغة إستعداد فطرى. كما تظهر بعض الأفكار الشائعة المعروفة فى ثقافة الجماهير والتى لطول لفتها تجد قبولاً عند الناس وهوى فى نفوسهم وذلك مثل التصور الشعبى المألوف للدين أنه علاقة وجدانية بين الإنسان والله، تخرج عن دائرة العلم. كما يستعمل المفكر لازمة "والله أعلم" تكشف عن ولاء وجدانى للدين قدر الولاء للعقلى للعلم^(٢).

ثالثاً : سلب الأنا

"عربى بين ثقافتين" كتاب يضع أساساً العلاقة بين الأنا والآخر، بين الثقافة العربية والثقافة الغربية. ويحدد هذه العلاقة على أنها علاقة بين السلب والإيجاب. فالأنا سلب والآخر إيجاب. ليس عند الأنا إيجاب إلا فيما ندر، وليس عند الآخر سلب إلا فيما ندر. ويزيد سلب الأنا على إيجاب الآخر مما يدفع على التناوب، ويبعث على الضيق، كراهية النفس وحب الآخر. سلب الأنا ما يقرب العشرين وإيجاب الآخر ما يقرب العشرة. فلكى تلحق الأنا بالآخر عليها بالتغلب عن العشرين سلباً وتمثل العشرة إيجاباً، وأن تقطع الثلاثين خطوة وإلا تصاب بالصدمة الحضارية والشلل الحضارى.

١- ويمثل المقال الخامس " للعربى بين حاضره وماضيه" علاقة الأنا بذاتها، وحتى فى هذا الجزء يظهر الآخر باعتباره نموذجاً يحتذى به فى حاضر الأنا. واستمرار الأنا فى التاريخ عبر العواصف والأحداث والتقلبات يشبه أكلة خلود النفس عند ابن سينا، ثبات عبر تحولات الجسد ومراحل العمر مع أن المفكر الرائد ينتقد الثابت دفاعاً عن المتحول. ومع ذلك نشأ الفكر العربى المعاصر فى حوار مع

(١) المصدر السابق ص ٢٤٩ - ٢٦٦ - ٢٦٧ ص ٢٧١ - ٢٨٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

القدماء ويالنظر إلى التراث، طه حسين مع الشعر القديم، ومصطفى عبد الرزاق مع أصول الفقه القديم، وعباس العقاد مع تاريخ البطولات القديم، ومصطفى صادق الرافعي مع أهل الملعف من القدماء، وأحمد شوقي مع فحول الشعر العربي القديم، وتوفيق الحكيم مع أهل الكهف وشهرزاد والسلطان الحائر. لا فرق إذن بين القديم والجديد، بين التراث والتجديد، دون تقييد للسلف ودون تنيهار بالغرب. وهو موقف كل الباحثين الوطنيين لولا ميل الكفة عند المفكر الرائد لصالح الغرب على حساب التراث. ويعجب بأصحاب التراث وحملته، بروح الجدية والوقار والضمير الحي لديهم. والحقيقة أن التراث ليس كلا ولحدا. به العقلاني واللاعقلاني، العلمي والخرافي، القهري والتحرري، للتسلطي والشعبي.. الخ. وما يستدعى منه، تحقيقا للتواصل بين الماضي والحاضر، هو ما يحقق مطالب العصر، للعقل والعلم والتحرر. فرفض التراث أو قبوله مشروط بتحديد أى تراث، رفض الضار وقبول النافع، رفض السحر والخرافة وللشعوذة والقهر والتسلط وقبول العقل والعلم والحرية. صحيح أن خطاب الحجاج تبين القهر والطغيان ولكن هناك أيضا خطاب على بن أبى طالب والفقهاء الذين وقفوا ضد الحكام. هناك أدبيات طاعة الحكام كما أن هناك أدبيات الخروج على الحاكم الظالم. واختزال الخطاب السياسى كله إلى خطاب الحجاج ظلم للتراث وتمهيد للخطاب السياسى الغربى باعتباره هو الخطاب الوحيد فى الحرية. التراث إذن لفظ متشابه، وكذلك الماضى. فالتراث تراثان، تراث الحاكم وتراث المحكوم^(١). والماضى ماضيان، ماضى القهر وماضى الحرية. قد توجد فى الماضى حلول للمشكلات إذا كان الماضى هو ماضى العلم والحرية. فما يصلح هذه الأمة ما صلح به أولها^(٢). وللتاريخ قوانينه الثابتة وكذلك قيام المجتمعات ونهوضها. لا يعنى ذلك الرجوع إلى الماضى بل اتباع نفس الوسائل التى نهضت بالأمة فى الماضى والقدرة على النهوض بها فى الحاضر، التوحيد بين الوعى والعقل والطبيعة لإنشاء العلم، والتوحيد بين الوعى والحرية الفردية والعدالة الاجتماعية لإنشاء مجتمع الحرية والديموقراطية^(٣). وتظهر دعوة العودة إلى التراث فى لحظات الضعف والهزيمة تأكيداً على وجود الأمة. فثقافة تعويض عن

(١) أنظر دراسقا: تراث السلطة وتراث المعارضة فى : موم الفكر والوطن، ج١ التراث والعصر

والحدثة، دار كفاء، القاهرة ١٩٩٨

(٢) المصدر السابق ص ١٤٨

(٣) تفتح دقاتر الماضى بحثاً عن حلول لمشكلاتنا على غرار ما حلت به مشكلات الأوائل. ومن هذا الأساس المغلوط يتحتم أن نكثر فى حديثنا الحاضرة أغلاط ننحرف بها عن سواء السبيل، المصدر

السابق ص ١٥٣

السياسة. كما أن التثبيت بالهوية رد فعل على الضياع فى الآخر. ومن ثم فالتراث التراث نحو الملعب دون الإيجاب رد الكلى إلى الجزء. ليس فقط خطأ فى المنطق بل اغترابا فى الموقف الحضارى. ثقة أقل فى النفس وثقة أكثر فى الآخر.

٢- ليس الغرض من إحياء التراث للدفاع عنه وكأنه غلبة فى ذاته بل لتحريك البواعث، وتنشيط القوالب الذهنية، وتحويل ثقافة الجماهير إلى ما يعادل الأيديولوجية السياسية كحامل لمشروعها القومى. فلاضير إذن من اعتبار إحياء التراث مشروعاً قومياً أو واجباً وطنياً بهذا المعنى. ولا فرق بين البداية بالقديم والبداية بالجديد. الماضى معاش فى الحاضر، والحاضر بوتقة الماضى. إنما هو تقابل مصطنع بين فريقين؛ السلفيين والعلمانيين. صراعاً على السلطة. والدولة تستعمل هذا الفريق ضد الفريق الآخر مرة، وهذا الفريق للثانى ضد الفريق الأول مرة أخرى حتى يستتب لها الأمر، وتضعف جناحى المعارضة الرئيسيين فى الأمة.

٣- ويعيب المفكر لرائد على التراث كثرتة التى أفقدته توازنه. والحقيقة أن هذه الكثرة ينتظمها نسق العلوم ومحكومة به سماه الفارابى "إحصاء العلوم" وابن سينا فى "أقسام العلوم العقلية". فالعلوم إما عقلية خالصة، رياضياتية مثل الحساب والجبر والهندسة والفلك والموسيقى، أو طبيعياتية مثل الطب والصيدلة والطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن، أو انسانية مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. وإما عقلية خالصة مثل القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. وإما عقلية عقلية وهى أصول الدين وأصول الفقه والحكمة والتصوف. كان القدماء يجمعون العلم ويحفظونه ويبدعون فيه ويطورونه فى آن واحد. كان العلم مشروعاً حضارياً عاماً يساهم فيه الجميع بصرف النظر عن أشخاص العلماء. كان العلم موسوعياً شاملاً كما كان الحال فى العصر الوسيط الغربى حتى هيجل وكومت ودارون قبل تخصصات القرن العشرين التى أضرت بالعلم كوجهة نظر شاملة فى الحياة والكون^(١).

٤- كما يجب عليه عدم صلاحيته للعصر مثل النقاش حول "قنبلة" لم "قنبلة". والبحث عن النقاء اللغوى من مقومات الأمة. ولايتقصد العرب فى ذلك عن الألمان أو الإنجليز أو الفرنسيين فى الحرص على نقاء اللغة. فاللغة ضمير الأمة. كما أن النشر يعقده إعادة بناء وتصفية وتنقية. وهو طبيعى فى تطور كل الشعوب. وقد بدأت النهضة الأوربية بنشر التراث اليونانى القديم نشرات علمية محققة.

(١) حسن حنفى : تراث والتجديد، إعادة بناء العلوم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

٥- ليس التراث كله شرحا على الممتون، وتخريجا على الشروح. حدث ذلك في العصور المتأخرة فحسب بعد ابن خلدون عندما بدأت الحضارة تعيش على ذاتها، وتجتز مخزونها مثل جمل الصحراء حفاظا عليه من الضياع، وبعد أن خف الدافع الإبداعي الذي كان في الفترة الأولى للحضارة الإسلامية لقي أرخ لها ابن خلدون. هناك الممتون نفسها التي مازالت قيد للنشر. ولختزال التراث كله إلى شروح وتخريجات لختزال للتاريخ، وقراءة القرون السبعة الأولى من خلال القرون السبعة التالية. كما أن الشرح ليس كله سلب، فهناك القراءة والتأويل كما فعل ابن رشد في شروحه على أرسطو من أجل العودة إلى النص الأول وتخليصه من سوء تأويل الشراح، يونان ومسلمين حتى عده الأوربيون الشراح الأعظم^(١). ثم يعمم المفكر الرائد هذا الحكم ليس فقط على كل التراث بل أيضا على الفكر العربي المعاصر كله ووصفه بأنه "فكر على فكر"^(٢). ففكر الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد فكر إسلامي على الفكر اليوناني. وهو ما ينطبق على المفكر الرائد نفسه، أن فكره فكره على فكر، فكر على رسل وهيوم والمنطق الوضعي وجابر بن حيان. وهذه هي علوم القراءة والتأويل. فالفكر الغربي نفسه فكر على فكر، اسبينوزا ومالبرانش ولينتز على ديكارت، وفشته وهيجل وشلنج وشوبنهاور على كانت، وماركس وفويرباخ وشترنر وشراوس على هيجل، وسارتر وميرلوبونتي وجابريل مارسيل وهيجر على هومرل، ورسل وآير على هيوم ولينتز وتاريخ الفلسفة الغربية وحكمة الغرب، والتوسير على ماركس. وماذا عن التنظير الأول للشافعي لأصول الفقه، والخليل بن أحمد للعروض وسيبويه للنحو، الفكر الإبداعي الخالص الذي يقوم على التنظير المباشر؟ وماذا عن "مناهج الألباب" للطهطاوي كنموذج ومثل؟ إن جعل الفكر العربي كله مجرد تعليق على فكرة سلفية أو فكرة غريبة خلط بين التعليق والمصدر أو الجبهة، التراث القديم والتراث الغربي. والمفكر الرائد نفسه علق على جابر بن حيان كما علق على هيوم ورسل. تلك طبيعة الموقف للحضاري. ومن ثم هي معركة زائفة، هل هناك فلاسفة عرب؟ هل لدينا فلسفة؟ تتصور لفلسفة على أنها نق، وأن الفيلسوف صاحب نق مثل كانت وهيجل مع أن الفكر العربي في معركة النهضة يحاول نقد القديم وقراءة نفسه في مرآة الآخر، ويقاوم الاحتلال والقهر والفقر والتجزئة واللامبالاة في الواقع. وكان الفكر الغربي في عصر النهضة مثل الفكر العربي في عصر النهضة بلا أنساق فلسفية.

(١) عربي بين ثقافتين ص ٣١١

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٥ - ٢٢٧.

٦- ويتبنى المفكر الرائد على التراث اللغوى. فاللغة وسيلة الربط بين البشر. ليست فقط تلقينا بل محملة بالإبداع حتى لدى الأطفال كما لاحظ تشومسكى، تتبع من فطرة الانسان. انذلك سيظل المستشرق مستشرقاً غريباً على اللغة العربية فى طريقة التعبير كما قال أحدهم شاكراً أحمد أمين على "قصر الإسلام" نفعا الله بخرارة علمكم^(١). ولكن التراث كله ليس مجرد تعريفات نحوية مثل تعريف أداة الشرط "إذا" بأنها ظرف لما يستقبل من الزمان، خافض لشرطه، منصوب بجوابه. فتلك صياغة القدماء التى لا تلزم اجتهادات المحدثين. ويدل من السخرية منها يمكن إيجاد البديل المعاصر عنها^(٢).

٧- ويعرض المفكر الرائد بعض الأفكار من الفلسفة الغربية ثم يسقطها على التراث لاختبار وجودها أو غيابها مثل القيم الثلاث : الحق، والخير، والجمال^(٣). ويجد لابن عربى كتاباً بعنوان "الجمال والجلال" ولكن ليس بالمعنى اللغائى، الجمال الحسى المادى، والجلال الروحى المعنوى، بل معنى آخر، الجمال هو النعيم، والجلال هو العذاب، وكأن كائناً على حق فمعناه هو المعيار، وابن عربى على باطل فمعناه هو المعار. ويقصد ابن عربى أن النعيم حسى مادى وأن العذاب روحى معنوى. ومن ثم يكون الجلال أعظم من الجمال، وهو نفس المعنى الذى يقصده كائناً الذى عرضه أيضاً الجرجاني فى "التعريفات" وكأن المقصود تعميق كائناً وتسطيح ابن عربى، وضع كائناً وخفض ابن عربى فى جدل الملبس والإيجاب، بين الأنا والآخر^(٤).

٨- والربط بين الأفكار والبيئة الجغرافية معروف ومشهود له منذ ابن خلدون ومونتسكيو وعلى ما هو معروف فى علم اجتماع الثقافة بل وفى الماركسية أرجاعاً للأفكار إلى ظروف نشأتها فى بيئتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بما فى ذلك ظروف البيئة. وعيب هذا المنهج الوقوع فى الرد التاريخى أو الاختزال الجغرافى. صحيح أن التوحيد يعبر عن امتداد الصحراء للانهائى ولكن اللانهاية أيضاً بنية ذهنية تظهر فى الرياضيات كما تظهر فى الفن العربى، تكرار الوحدات الرياضية إلا مالا نهاية ضد التجسيم والتشبيه وحدود الحس ونقل المادة كما هو الحال فى الرعى الأوروبى. هذا التحرر الفكرى والاتجاه نحو اللانهاية جعل العرب يبتكرون الصفر وعلم الجبر. وقد ظهرت فكرة اللانهاية أيضاً عند الفلاسفة الغربيين الذين يأتون من المناطق الخضراء والجبلية بحدود الانهار والمحيطات عند

(١) المصدر السابق ص ١٥٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٦ - ١٥٠.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٦ - ١٥٠.

(٤) المصدر السابق ص ٣٠ - ٣١.

ديكارت وإسبينوزا وكايط وهيجل، كما انتشر الإسلام في ربوع أفريقيا وآسيا وفي المناطق الاستوائية حيث المياه والأحراش في الغابات. كما ظهر التجسيم والتشبيه في الصحراء في عبادة الأوثان ولدى سكان جزر المحيطات حيث لانهائية المياه.

٩- صحيح أن التطبيق غاية العلم، وأن العمل نتيجة طبيعية للنظر، ولكن التطبيق لا يعنى فقط للتطبيق الآلى، فهذا مفهوم ضيق للتطبيق. إنما وحدة النظر والعمل أساس تراثنا القديم في الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. ومن ثم الحكم عليه بأنه غير صالح للتطبيق، إنما هو تطبيق لمفهوم ضيق للتطبيق، وهو التنفيذ الآلى العضلى على مفهوم أوسع وهو التحقق العملى. وكما يمكن القول بأن الإيمان لدينا لفظى دون عمل وأن العمل فى الغرب، يمكن القول أيضا بأن من لاعمل له لا إيمان له، وأن العمل جوهر الإيمان، وأن الغرب أيضا يقول ما لا يفعل ويفعل مالا يقول. والمرأة الكالحة التي هاجر عائلها، والفلاح والعامل يعملون لول نهار. وإن كان صحيحا فقد نبه عليه كثير من المصلحين كما كتب محمد عبده "ما أكثر القول وأقل العمل!". ومازالت البيروقراطية في الغرب حتى في أعنى الدول الرأسمالية مثل أمريكا واليابان عائقا على الإنتاج والمبادرات الفردية.

١٠- ولا يعنى تقديس الأفكار جعلها خارج محك النقد والتحليل والتطوير والتغيير. إنما هي سمة المجتمع التقليدى لدى كل الشعوب في لحظات تاريخية محددة. ويضرب للمفكر الرائد المثل على تقديس الأفكار ببعض الاختبارات السياسية في الحقبة الناصرية. وقد كلن من مفكرها في "الفكر المعاصر"، مثل القطاع العام، والإصلاح الزراعى، والصراع الاجتماعى. وفرق بين الفكرة والاختيار السياسى. الأولى لها صدقها في ذاتها، والثانية ضرورة مصلحية. في كل ثقافة سياسية، هناك أيضا نوع من تقديس الأفكار مثل الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان والنظام الجمهورى في أمريكا وفرنسا على سبيل المثال، وهي نوع من الثوابت في الشخصية القومية. ولا يتفرد بذلك العرب وحدهم.

١١- وتتجلى القسوة على الذات في اتهام النفس بأن أضعف جائب في حياتنا هي الثقافة والفكر العربى المعاصر^(١). وملاذا عن "مناهج الألباب" للطهطاوى

(١) تسمى كذا هو ما نعينه بالحياة الفكرية وهي الحياة التى نقول عنها إنها أضعف الجوانب الثقافية جميعا في الوطن العربى" عربى بين ثقافتين ص ٢٩١ "ما الجانب الفكرى فهو من الفقر بحيث إذا أردت أن تتعجب ما يصح تسميته بالفكر العربى في صمرنا هذا فريما عدت من رحلك خاوى الوفاض أو عدت بذلك الوفاض وليس به إلا قليل يسهل عليك أن تهمله دون أن يكون في إيمالك له خيانة" ص ١٩٧ و"فكر العربى من حياتنا الثقافية الراثة هو أضعف مواطن الضعف تلك الحياة ما يصلافه المتعقب للنتاج الفكرى في الوطن العربى الوجودى أن يرى هزلا يطلو بهزاله شم الجبال وإما بأنه قد جاوز ذراها. الحياة للثقافة قوامها يتضمن علما ولذا وأنا وفلسفة ومجموعة من الأفكار التى تحمل في جوفها

و"طبائع الاستبداد" للكواكبي، و"تجديد التفكير الديني" لأقبال، و"رسالة التوحيد" لمحمد عبده، و"الجوانية" لعثمان أمين، و"تجديد الفكر العربي" للمفكر الرائد نفسه، ولأجيال لاحقة "الأبيولوجية العربية المعاصرة" للعروى، و"التراث والتجديد" لثاء، و"ثقت العقل العربي" للجابري وغيرهم؟ ولماذا تعذيب الذات وجدها وإحساسها بالذونية أمام الآخر؟ إن طبيعة الفكر العربي المعاصر في لحظته التاريخية الراهنة ومنذ فجر النهضة العربية في القرن الماضي أنه فكر وأدب وصحافة وسياسة واجتماع وقانون وأخلاق وفن نظرا لمواكبته لنهضة المجتمع العربي الشاملة ونقله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى. وإذا كنا قد وصلنا إلى حد من الفقر الثقافي لا يسمح بأن يكون لنا أى أثر فى توجيه التيارات الفكرية فى العالم فلماذا هذا الضرب المستمر للمنطقة العربية الإسلامية؟ إذ لا توجد منطقة تهلج كل يوم وتشوه ثقافتها مثل هذه المنطقة. ولا يوجد عدااء للغرب قدر عدائه للعروبة والإسلام بعد سقوط الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية. بل إنه يمكن القول عكس ذلك بأنه لا توجد منطقة فى العالم بها فورة ثقافية وحمية فكرية وإبداع أدبى قدر وجودها فى العالم العربي الإسلامى بجناحيه الأفريقى والآسيوى.

١٢- وفى بحث أسباب الضعف فى الأمة العربية التى تمنعها من أن تكون أمة دون أن يكون فى السؤال أية مزايدة عليها وعلى ما هو موجود بالفعل فيها فإن المقارنة تتم مع الولايات المتحدة وكندا وأستراليا ونيوزيلندا فى القرون الثلاثة الأخيرة. والمملكة مستحيلة. هذه الشعوب ليس لها تاريخ وبدأت من الصفر من مجموعة من المهاجرين بعد استئصال الشعوب الأصلية فيها. لم يحط بها الاستعمار بل هو الاستعمار الذى أحاط بغيره. فالمعائلة التاريخية مستحيلة فى مقابل إنجاز الغرب الاستعماري فى القرن الماضي^(١).

١٣- ومن أسباب الضعف فى حالتنا الثقافية غياب فكرة الحرية فى الحياة العربية بالمعنى الحديث وليس بمعنى الحر فى مقابل العبد، بالإضافة إلى الحاجة إلى ضوابط واضحة للصواب والخطأ. والحقيقة أن حرية الفكر وحق الاختلاف، وحرية الأفعال كلها أفكار واردة فى التراث الفقهى والكلامى والاعتزالى وليس فقط المعنى اللفظى المذكور. كما أنه لا توجد ثقافة بها معايير الصواب والخطأ سميت بألفظ القماء الحلال والحرام قدر الثقافة العربية الإسلامية. ليس العلم فقط هو

حسبوا طهانة لما هو أمثل ومعتزم هذه الأفكار الأساسية مستمد من الدين. وقد بنينا كيف جعلناه أضيق الجوانب فى بنينا الثقافي "ص ١٩٩" حيثنا الفكرية هى أضيق جزء فى البنين الثقافى الذى نحيا فى غربته ولهباته "ص ٢١٣".

(١) المصدر السابق ص ٢٩٩.

معيار الصدق لها كما هو الحال في العلوم الطبيعية. فالسلوك الإنساني ليس ظاهرة طبيعية بل مطابقتها للظاهرة وللتجربة الإنسانية والمصالح العلمية.

١٤- وإذا كانت خطوات الثورة العربية بطيئة، وأن للفكر العربي في حاجة إلى رسم الأهداف وغرز قيم الحرية والتعاون والصدق والمحبة والخير والسعادة والإيمان، فإن ذلك يتطلب نقل المجتمع العربي كله من مرحلة التقليد والمحافظة إلى مرحلة الحداثة والعصرية. وهي عملية تاريخية تتطلب إعادة بناء الثقافة ووعي الأمة التاريخي بدلا من قيام الدولة ثم سقوطها والعودة إلى الصفر كما حدث لدولة محمد علي ودولة عبد الناصر. بدلنا بالضباط الأحرار وكانت البداية بالمفكرين الأحرار أولى^(١).

١٥- وللتبصر أحد أسباب ضعف الأمة ولا شك. بل أن أحد المقالات بهذا العنوان "إرادات مبعثرة". ويعني بذلك غياب الوحدة والهدف والقصد وإرادات يحطم بعضها بعضا، ونقصان العقل ومسيادة الإرادة. كما يعنى بذلك أن الخير من النفس والشر من الآخرين. فقد أعم الله على المفكر الرائد بنعمتين : ثبات الهدف والاكتمال بالذات. لذلك أصبح موضع حصد من الزملاء له ولطه حسين معه. ويجد الحل لهذا التبصر في "إشعاعات التوحيد". فنحن أمة موحدة عقيدة، ولكنها ليست كذلك في الواقع السياسي والاجتماعي. كيف ينعكس التوحيد فيها؟ كيف تبدو أهمية التوحيد في حياة الناس؟ إن الإيمان بالتوحيد ليس مجرد لفظ، كما أن الإيمان بالاشتراكية أيضا ليس كذلك، بل توحيد للشخصية الإنسانية بين قولها وفعلها وفكرها وجدانها. فمكونات الإنسان ثلاثة، الغذاء والنفس ثم الانفعالات والعواطف ثم الاحساس بالبقاء. وهذا ما تتطلبه الشهادة، شهادة لشاهد ومشهود له ومشهود أمامه. بل إن المفكر الرائد لا يرفض "أسلمة العلوم" إذا كان المقصود منها وضع قوانين العلم وردّها إلى أصل واحد تجاوز الكثرة إلى الوحدة وليس للبحث من عن الطلب والكيمياء والصيدلة في القرآن أو الحديث^(٢). أما التعددية الثقافية فلا تتناقض

(١) انظر دراستنا : الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار ؟ لدين وثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ الجزء الثاني : الدين والتحرر الثقافي ، منبولى ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٧٩ - ٩٨.

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٩ ص ٢٢٩ - ٢٤٢ كلما صمدت إرادة مريد منا على خدمة المعرفة مما هو جوهري في حركات التنوير صمدت لإرادته إرادات من هذا وذلك لتحطيم إرادته. فكما ظهر علمل يعمل على خدمة العلم والثقافة ظهر له ألف عامل يعملون على كسر قلعه وإخفاء صوته. وقد قال من قبل "هناك قوم لا يعملون ويؤذيهم أن يعمل العاملون"، المصدر السابق ص ٢٧١ ص ٢٤٢ - ٢٨٥ انظر أيضا مقالنا : التفكير الديني والذولوجية للشخصية، كمنابيا معاصرة، ج ١ دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦ ص ١١١-١٢٧ وأيضا ماذا تعني لا إله إلا الله في الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١ ج٢ ص ٧٠٠-١٤٧ في الفكر الديني ص ١٤٧-١٦٢.

الوحدة، والتمايز في الاختيارات السيامية بين يمين ويسار، رجعية وتقدمية، سلفية وعلمانية لا تمثل خطرا على وحدة للثقافة. إنما الخطورة عليها أن يكون التحديث في السطح والأعماق تقليدية موروثة كما هو الحال في تجربة الحداثة المعاصرة.

١٦- وقد ارتبط الضمير في مصر القديمة بالاله أى بالقيمة المطلقة والمعيارية لحماية الضمير من للتشبيه والنقلب. أما الآن فلم يعد للضمير وجود ولا لضمائنه الأخلاقي قيمة لصالح الحاكم والحكومة والرأى العلم. ورجالنا أما لأبطال لأوخنة، أبرياء أو متهمين. ومثل هذه الأحكام عامة ومطلقة تجعل المصريين والعرب والمسلمين عبر التاريخ الماضى والحاضر موضوعا واحدا تصدر عليه الأحكام. كما أن هذا الحكم مضاد للنظرة العلمية للحكم الأخلاقي النسبي للمتغير كما تمثله الوضعية المنطقية.

١٧- ويهتم المفكر الرائد العرب بالنرجسية وتضخم الأنا نتيجة للتاريخ الطويل للنصر والهزيمة، وتعويضاً عن الضعف الحالي. وبعد حصولهم على الاستقلال إنتهى كل شئ وكأنه نهاية المطاف. والمطلوب الآن التحول من موقف المتفرج إلى موقف اللاعب. ومثل هذا الحكم قد يعبر عن الاعتزاز بالذات، وتأكيد الهوية. وأن التشر في بناء الدولة بعد الاستقلال يمثل تحديا لا يقل عن التحدى الخارجى للاحتلال. بناء الداغل أسهل من الانتصار على العدو الخارجى. ولدى كل شعب هذا الاحاساس بالذاتية، الروس والألمان والفرنسيون والأمريكيون واليابانيون والصينيون.

١٨- والعربى اليوم غامت رؤيته، كل العرب بلا استثناء. وكأنه قد تمت دراسة علمية عن رؤية للعربى. ليس لديه فلسفة ولا رؤية ولا هدف. وإذا كانت مهمة المنهج التحليلي للتوضيح فإنه من الضروري توضيح الغامض. وبنفس الأسلوب يمكن القول أن رؤية العربى واضحة بل أكثر وضوحا من الوضوح ذاته، وأنه ينقصه بعض العمق المطلوب للتحليل. يدرك نفسه واقعته وتاريخه والعالم المحيط به دون تعقيد وفي ثنائية الأبيض والأسود. وفي الأحكام المطلقة يتساوى كل شئ مع كل شئ. والفكرة الواضحة هى التى بها تبدأ الأشياء ثم تتجسد فى فرد يؤمن بها فتصبح منطوقة ومسموعة، ويتم نشرها بين الناس^(١).

١٩- ولم يستطع العرب أن يدركوا أن الرجل إنسان وليس طبقة أو مهنة، إنسان من حيث هو إنسان. بل هو أقرب إلى الصفر النفيس. ثم قامت ثورة الجيش

(١) عربى بين ثقافتين من ٢٤٣ - ٣٥٩ لا يعرف جوهر العربى "ما تلحظه من حيوية العربى عن حقيقة جوهره ولو رعاها لاخدى" من ٣٥٦ تتأى رؤية تنظر الأمة العربية اليوم؟ لقد غابت رؤيتها وتمزج الجواب" من ٣٥٩.

نيابة عن الشعب ولم ترد إلى المواطن فريته وإنسانيته. وكان مسكويه هو الوحيد الذى كتب فى الأخلاق ولكن جعل جوهرها الدين، وجعل العقل سندا للأخلاق^(١).

رابعاً : إيجاب الآخر

وفى نفس الوقت الذى تعطى فيه الأنا أقل مما تستحق فى سلب الأنا يعطى الآخر أكثر مما يستحق فى إيجاب الآخر على النحو الآتى :

١- إطرء المفكرين الغربيين بالإضافة إلى ذكرهم. فريستيد صاحب "فجر الضمير" هو عالم المصريات الفذ، ورسول هو بغير نزاع فى ذروة الفكر الفلسفى المعاصر وربما تأسى به المفكر الرائد فى تحوله من فلسفة العلم وأصول الرياضيات إلى المقالات الصحفية السياسية والاجتماعية والأخلاقية عن السعادة والزواج والحرية والحرب والسلام ... الخ^(٢).

٢- التحقيب التاريخى الميلادى ووضع مسار الوعى التاريخى العربى الإسلامى فى إطار مسار الوعى التاريخى الغربى. فحضارتنا فى العصر الوسيط مع أنها عصرنا الذهبى فى الفترة الإسلامية الأولى فى القرون السبعة الأولى التى أرخ لها ابن خلدون، ونحن الآن فى العصر الحديث مع أننا فى الفترة الثانية للحضارة الإسلامية. القرون السبعة التالية بعد ابن خلدون والتى لم يدخلها أحد حتى الآن فى منظور أوسع للتاريخ يضع الأربعة عشر قرناً فى فلسفة واحدة للتاريخ وفى مسار واحد، يعن نهايتها وبدالية الفترة الثالثة من القرون السبعة التالية من القرن الرابع عشر حتى القرن الولحد، والعشرين الهجرى^(٣). والتتوير العربى لدينا فى القرن العاشر الميلادى مثل عصر التتوير الأوروبى فى القرن الثامن عشر، مع أنه فى القرن الثالث الهجرى والذى بلغ الذروة فى القرن الرابع، عصر ابن سينا والبيرونى والتوحيدى والمنتبى، بداية العصر الوسيط المتقدم فى الغرب، وجعل هذه المقاربة فى "إشعاعات التوحيد". فواضح أن الوعى لتاريخى للأنا، عند المفكر الرائد، مغترب فى الآخر^(٤).

(١) المصدر السابق "صورة الإنسان من ٣٦٠ - ٣٧٥" والموضوع لا ينتهى إذا كان موضوعه صورة الإنسان كيف هى وكيف كان ينبغي لها أن تكون؟ من ٧٥ أيضاً بحثاً لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، لقاهرة ١٩٨٢ من ٣٩٣ - ٤١٥.

(٢) عربى بين ثقافتين من ٢٢٥ من ٢٦٠

(٣) حمدن حنقى، محمد صابدين لجابري، حوال المشرق والمغرب، دار توفال، الدار البيضاء ١٩٩٠ ص ٣٤ - ٣٧.

(٤) عربى بين ثقافتين من ٢٤٧

٣- حضارة الغرب هي المعيار الذي تقاس عليه كل الحضارات الأخرى وتستنبط منها كل حقيقة علمية أو فلسفية. مع أن المفكر الرائد ناسك للمنهج الاستنباطي والقياس الأرسطي، قياس الفرع على الأصل دفعا عن المنهج التجريبي.

٤- حضارة الغرب وحدها هي حضارة الإنسان والطبيعة كما ظهر في العصر الحديث، الإنسان الذاتي كفرد، والطبيعة المتحركة المتطورة. لذلك يعبر فرويد وشوبنهور ونيتشه ودارون وهيجل وأينشتاين عن روح العصر الحديث. مع أنه يمكن أن يقال نفس الشيء عن الحضارة اليونانية القديمة، سقراط وأرسطو، وحضارة الصين القديمة كما عبرت عنها الكونفوشوسية بل والحضارة الإسلامية في التصوف وطبيعيات المتكلمين والفلاسفة.

٥- نيوتن وكانت هما اللذان يعبران عن روح العصر الحديث العلم الطبيعي ثم نقله إلى العلم الإنساني، وسيطرة النظرة إلى الطبيعة على النظرة على العالم بما في ذلك الإنسان والله. وماذا عن ديكارت واسبينوزا والقرن السابع عشر كله الذي أعطى الأولوية للفكر على الوجود، وللذات على الموضوع، والمثالية الذاتية التي ترفضها الوضعية المنطقية التي تعطي الأولوية للموضوع على الذات؟

٦- حضارة الغرب هي حضارة العلم والحرية والعدالة. بل أن الماركسية شرعية لأنها ثورة على الظلم دفعا عن العدالة الاجتماعية. ولكن القيمتين الأوليين العلم والحرية هما اللذان يعبران عن جوهر الحضارة الغربية^(١). وكما لا ينفصل العلم عن السيرة الذاتية للمفكر الرائد، كذلك الحرية فتأها جزء من تاريخ عصره. فقد شهد ثلاثة أحداث: للحرب الأولى ١٨/١٩١٤ وإن كان مازال حدثا، والحرب الثانية ١٩٣٩/٤٥ بالإضافة إلى حروب صغيرة في الأطراف مثل ثورة روسيا ١٩١٧ وثورة مصر ١٩١٩ وثورة الهند ١٩٤٨، والحرب الأهلية في إسبانيا. وكان من معالم للفترة صعود الفاشية في إيطاليا، والنازية في ألمانيا. كل هذه الأحداث دفعت للفكر إلى الاتجاه نحو الحرية ضد سيطرة الجماعة عليها. فالحرية لها الأولوية على مجموعة القيم الإنسانية. فهي حق طبيعي للإنسان. كما أن حرية الأفراد لها الأولوية على حقوق الشعوب.

٧- ويرعى الغرب للنساء والأطفال والشيوخ مع أنها قيم إنسانية عامة غلبت في الحضارات الإنسانية بما في ذلك الحضارة الإسلامية. يدافع عنها الغرب

(١) المصدر السابق ص ١١٦.

داخل حدوده، أما خارجها فإنه يقتل ويعتدى. والمفكر الرائد نفسه يلاحظ أن الغرب يكبل بمكيالين متناقضين، ولحد لنفسه وواحد للآخرين.

٨- وتعتبر اليونيسكو عن روح التعاون بين الشعوب دون نقد لتسلط أمريكا عليها، وعملها على إلغاء قرار مساواة للصهيونية بالعنصرية. مع أن المفكر الرائد ينقد الأمم المتحدة والنظام العالمي وتسلط الدول الخمس الكبرى على مجلس الأمن وحق الفيتو.

٩- صحيح أن المفكر الرائد ينقد الرأسمالية والاستعمار والعنصرية والمركزية الأوروبية وهي ظواهر ارتبطت بالغرب وتعبير عن بعض سماته الرئيسية. فيعد زيارته للولايات المتحدة الأمريكية ١٩٥٣/٥٤ نقد مظاهر العنصرية ضد الأمريكيين الأفارقة ولم تحوله الزيارة إلى نقاد للغرب كما حدث عند سيد قطب بعد زيارة أمريكا قبله بأعوام قليلة. كما يعرض تاريخ أمريكا على أنه بداية الحركة الاستعمارية من العالم القديم إلى العالم الجديد، وسيادة الرجل الأبيض علما ولغة ودينا وثقافة. ثم حاولت الولايات المتحدة بعد ذلك أن تستغل بفكرها وشخصيتها ومثلها كما بلورها أمرسون، فشتته أمريكا. وصحيح أيضا أن الغرب يشعر الآن أنه ليس وحده في العالم، بل إن هناك غيره فيه^(١). إلا أن المفكر الرائد مازال يرى أن تاريخ الانسانية كله هو تاريخ الغرب الحديث. ويختزل ما يزيد على سبعة آلاف عام من حضارات البشر القديمة الى القرون الخمسة الأخيرة من تاريخ الغرب. لم تكن جغرافيا أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية معروفة قبل معرفة الرجل الأبيض بها ثم أصبحت ملحقات المركز الأوربي في علاقته بالأطراف.

خامساً : جدل الأنا والآخر

لما كان الأنا أقرب إلى السلب منه إلى الإيجاب، وكان الآخر أقرب إلى الإيجاب منه إلى السلب فإن السؤال الآن ما هو جدل الأنا والآخر، جدل السلب والإيجاب؟ وهل يصل الجدل إلى أقصى حد في ثنائيات متعارضة بين الموضوع ونقيضه أم أن له حلا في مركب بينهما؟

يبدو أولاً جدل السلب والإيجاب في ثنائيات متعارضة مركب بينهما على النحو الآتي :

(١) "هذا هو عصرنا بما له من صفات وقاعدية وما عليه من ميثاق لم يكتب طي بابه للغرب فقط حتى يظن الآخرون أن الدار ليست دارهم بل هي دار الجميع وعلى جميعنا تقع تبعاتها"، المصدر السابق ص ١٢٣.

١- حضارة العرب تقوم على أسس الدين بينما حضارة الغرب تقوم على العلم. حضارتنا يمثلها الغزالي وحضارتهم يمثلها نيوتن، حضارة الأنا "المفقد من الضلال" وحضارة الآخر "العلم الجديد". الثقافة العربية دينية يمكن حذف العلم منها أو إضافته في حين أن الثقافة الغربية علمية يمكن حذف الدين أو إضافته عليها. ويتم تعميم الحكم على كل الحضارات. فهناك حضارة ركيزتها الدين وحضارة ركيزتها العلم. والحقيقة أن هذا التقابل صوري مفقعل، فحضارة الدين قد أنتجت العلم، وحضارة العلم لم يمح منها الدين بل تحول في صورة فلسفة وفن كما هو الحال في المثالية الألمانية عند كانت وفيشته وهيجل وشلنج وفي المثالية الأمريكية عند رويس. وكما لا يجوز معاداة الدين باسم العلم فإنه لا يجوز معاداة العلم باسم الدين.

٢- حضارة العرب تقوم على الأخلاق وحضارة الغرب تقوم على العلم^(١). العلم مدعاة للاتفاق أما الأخلاق فمدعاة للاختلاف. العلم مطلق أما الأخلاق ففسية ومن ثم يكون السؤال : ما هو المقياس الذى به يتحدد اتفاق أو اختلاف النظرية الأخلاقية سؤال متناقض لأنه لا يوجد مقياس واحد عام للأخلاق كما هو فى العلم. هناك اختبارات فى الحياة تتغير طبقاً للعصور وفترات التاريخ. والحقيقة أن هذا التقابل أيضاً مصطنع. فحضارة الغرب بها العلم والأخلاق، وبها مدارس الأخلاق المعيارية. كما أن حضارتنا بها علم رياضى وطبيعى وإنسانى مع الأخلاق. فهذا التقابل الحاد بين العلم والأخلاق لا وجود له إلا فى أذهان المعلمين. إذ تساعد الثنائية المتعارضة على إثارة الأذهان وشحذ الهمم ودعوتها إلى الاختيار.

٣- ويوجد تقابل أيضاً بين العلم والثقافة. فحضارة الغرب حضارة العلم وحضارتنا حضارة ثقافة. العلم يوحد بين البشر والثقافات تفرق بينهم. وتأثر الثقافات فى رؤية العالم وتصبح إحدى سمات الشخصية الوطنية. فالأوربي ينظر إلى الكلب نظرة علمية والعربي ينظر إليه على أنه نجس^(٢). والحقيقة أن للأوربي أيضاً محرمات فى ثقافته الشعبية. وله أيقوناته وتمائيله وصوره. ولنا أيضاً نظرتنا العلمية للطبيعة وللإنسان كما نظر العربي القديم إلى الطبيعة. وليس صحيحاً أن المبادئ عند الغرب مبادئ علوم وأن المبادئ عندنا مبادئ الأخلاق فإن المبادئ فى الغرب تتضمن العلوم والأخلاق معاً. ويكتب كانت "تقد العقل النظرى" لتأسيس العلوم و"تقد العقل العملى" لتأسيس الأخلاق. والمبادئ عندنا ليست فقط مبادئ الأخلاق بل أيضاً أوليات العلوم فى نظرية العلم كما هو الحال فى علم الأصول.

(١) المصدر السابق ص ٢١٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٧.

ليست المبادئ عندنا فقط هي المرتبطة بالدين بل هي أيضا كذلك عند كائط وفشته وعند المثاليين الغربيين. صحيح أن منطقة الشرق الأوسط قد تميزت بالدين ومهيبت الوحي ومنه انبثقت الأخلاق. وكذلك الحال في الغرب عندما حول كائط قواعد الدين إلى مبادئ الأخلاق. ولنا أيضا نظرتنا العلمية للطبيعة والإنسان كما نظر العربي القديم إلى الطبيعة نظرة علمية إلى النبات والحيوان والفلك. والغرب ينظر إلى الشرق على أنه متخلف أقل منه علما وإنسانية وحرية، ونحن ننظر إلى الغرب نظرة واقعية ولا نطلق أحكاما عليه تنقصها الدقة والإحكام. هذا التقابل الشديد بين ثقافتين لا وجود له إلا في الأفكار الشائعة التي تمثل بها للصحف كأمثال سيطرة يتنقلها الناس فتخلق تصورات تحدد وضع الأنا في مقابل الآخر في جدل السلب والإيجاب، والنفي والاثبات. فلا الغربي لديه نظرة علمية تون موقف نفسه ولا العربي له موقف نفسه تون نظرة علمية.

٤- وإذا كانت حضارة الغرب حضارة علم فإن حضارة العرب حضارة أدب، وهو نفس التقابل السابق. العلم عام والأدب خاص. وهو أيضا تقابل مصطنع. ففي كل حضارة علم وأدب. وكل منهما إبداع. فله حضارة الغربية علمها وآدابها. ولله حضارة العربية أدبها وعلمها. وقد يكون الفرق في الدرجة وليس في النوع. ليست وظيفة الأدب للتكيف مع الحياة والتعبير عن الضيق من فقدان التلقائية بل هو تعبير أيضا عن مواقف النضال، للتعبير عن الحق بالجمال. ليس الأدب تعبيراً عن ظاهرة مرضية بل وسيلة للتعبير والإصالح أكثر تأثيراً وفاعلية وأكثر انتشاراً واتساعاً بين الناس. ولا يقتصر تيار الشعور على الأدب الغربي وحده بل هو في كل أدب. وليس المعنى فقط في بطن الشاعر العربي ولكنه في بطن كل شاعر عربي وغربي. لا يعبر الأدب فقط عن الجوانب الذاتية في الحياة لتخفيف الضيق بالعلم بل يعبر عن واقع الناس. هناك الواقعية في الأدب العربي عند نجيب محفوظ وعبد الرحمن الشرقاوي وليست قاصرة فقط على الأدب الغربي.

٥- وإذا كانت حضارة الغرب حضارة عقل فإن حضارة العرب حضارة وجدان. ويعتمد هذا التقابل على الخصائص المميزة للشعوب والأديبات التي ازدهرت في الغرب في القرن الماضي في أوج النظريات العنصرية التي تقسم العالم إلى قسمين "آري" و"سامي"، غربي وشرقي، أبيض وأسود. وهي أحكام مسبقة ينقصها الدليل والبرهان، وتلغى الفروق الفردية، وتختزل الكل إلى أحد أجزائه. مثل: الأمريكي برجماني والفرنسي يقيني. وماذا عن البريطاني والإيطالي والأسباني والروسي؟ وهل هذه أحكام علمية تقوم على تحليل عينات ممثلة لملايين البشر أم أحكام صحفية إعلامية الهدف منها الإثارة أو شحذ الهمم؟

٦- والتقابل بين الفلسفة والتصوف، بين المعقول واللامعقول، بين العلم والشعر تقابل مقتل. فكل حضارة بها فلسفة وتصوف، معقول ولا معقول، علم وشعر، سواء كانت حضارات الغرب ابتداء من اليونان أم حضارات الشرق في الصين والهند وفارس وبابل وآشور ومصر القديمة. وإن الحضارة العربية أنجبت الكندي وابن رشد كما أنجبت ابن سينا وابن عربي والغزالي وابن الفارض والسهوردي وابن الفارض. وفي هذا التقابل يظهر منطق "إما....أو" على للتبادل وليس منطق التكامل، وكان على الإنسان أن يختار بين الأنا أو الآخر، إما أن يثبت ذاته ويفقد الآخر وأما أن يفقد ذاته ويقترب في الآخر.

٧- كما أن التقابل بين الاستقراء والاستنباط يخضع لنفس المنطق، وكان حضارة الغرب تقوم على الاستقراء ولا استنباط فيها، وحضارة العرب تقوم على الاستنباط ولا استقراء فيها. ولقد أسس ديكارت قواعد للمنهج الاستنباطي، وطبقه اسبينوزا في الأخلاق والسببية، وأصبح دعامة للعلوم الرياضية طبقاً لقسمه الوضعية المنطقية القضايا إلى تحليلية وهي القضايا الرياضية، وتركيبية وهي القضايا في العلوم الطبيعية. ولم يكن علم القدماء علم استدلال فحسب أو لغوي فقهياً فقط بل كان يقوم أيضاً على التجارب الطبيعية، والتحقق من صدق الفروض. والقياس الفقهى تجريبى على الفرع، إستنباطى لغوى على الأصل. والأفكار تتحقق أيضاً في الواقع وليس فقط للفروض والقوانين في العلوم الطبيعية. ومن ثم فالسياسة ليست فقط مجرد تعبير عن إرادة الحاكم بل تجريب على الواقع وعلى ما يقبله الناس أو يرفضونه بدليل ثورت للخبز والحرية في مجتمعات الاستغلال والقهر. والفكر بطبيعته له فكر مضاد. وهي نقطة قوة وليست نقطة ضعف، والفرض العلمى أيضاً له فرض مخالف، فإذا ما تحول إلى قانون أصبح سطحياً أحادي النظرة حتى يأتى قانون آخر أعم منه وأشمل. ويتجلى الرأى والرأى الآخر في فلسفة العلوم بل وفي التقنية. فالتقابل بين الفلسفة والعلم الطبعى على هذا النحو تقابل مصطنع، صورى مزيف. هناك الفلسفة كعلم محكم وهناك العلم وتعدد النظريات فيه. الاختلاف في الفكر والاتفاق في العلم أسطورة لا تقل عن أسطورة الاتفاق في الفكر والاختلاف في العلم. فالرأى والرأى للمضاد طبيعة الفكر البشرى في الفلسفة أو في العلم. إنما للخلاف في الدرجة وليست في النوع، في درجة الاتفاق أو الاختلاف. بل أن إجماع العقل والأفكار القطرية والبدئية في الفلسفة مدعاة للاتفاق أكثر من الاختلاف.

٨- إن اتجاه الغرب نحو الطبيعة مباشرة وتنظيرها ومحاولة فهمها واكتشاف قوانين لا تقابل بالضرورة إتجاه العربى نحو الكتاب. فهذه قصة شائعة بين حضارة الطبيعة وحضارة النص.. فإن الغرب أيضاً يحكم على نصوص يعيد

تأويلها وقراءتها كما فعل ألتومير مع ماركس، وهينجر مع كانط ونييتشه وشلنج وهوسرل، كما أنه مازال يحكف على الكتب المقدمة لإقامة لاهوت الأزمة ولاهوت الوجود. كما أن العلم الطبيعي العربي توجه نحو الطبيعة مباشرة على ماهر معروف من تأسيس المنهج التجريبي عند جابر بن حيان وابن سينا وابن الهيثم والبيروني. كما قام علماء أصول الفقه بتحليل اللعل الفاعلة والمؤثرة فى الفرع. والطبيعة فى علم الكلام تمسب التوحيد، وفى للفلسفة تمسب الالهيات. والتأمل فى آيات الكون طريق إلى الله عند الصوفية. وفى للسانيات الحديثة الطبيعة نص مفتوح، والكتاب نص مكتوب، وكلاهما لغة وشفرة. فلا فرق من حيث البنية بين الطبيعة والكتاب. كلاهما آية^(١).

٩- والتقابل بين الثقافة العربية والثقافة الغربية عند المفكر الرائد هو تقابل بين الثبات والتغير، بين المجرى والعنى. فأهل للكهف عادوا بعد ما يزيد على ثلاثمائة عام فوجدوا عصرا غير العصر، وفضلوا النوم والعودة إلى عصرهم لاستحالة التكيف مع العصر الجديد. ولا يوجد فيلسوف غربى إلا وأكد على التطور والتغير مثل دارون ونييتشه وهيجل وهيند ورجسون وماركس وفرويد. وهو تقابل كاريكاتورى. ففى كل حضارة هناك جدل بين الثبات والمتحول كما عبر عن ذلك أودنيس، بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين هوسرل ولوجويين، بين المثالية والتطورية. بل لقد قال الأطباء من المعتزلة الأوائل بالتغير ولطفرة والكمون. وعند محمد بن كرم الله محل للحوادث. وفى التصوف كل شئ خاضع للحركة، المقامات والأحوال والطريق إلى الله. حركة إلى الداخل أو حركة إلى أعلى، للشريعة أو الطريقة أو الحقيقة. والتأويل أداة للحركة. والاجتهاد كما سماه إقبال عنصر للحركة فى التشريع. وفيلسوف الثبات فى الغرب اسبينوزا. والماهيات عند هوسرل ثوابت. هذه الثوابت هى سبب استمرار الشخصية العربية فى التاريخ، كما أن الفروض فى الغرب أدت إلى الشك فى المبادئ، وإفلاس الفلسفة كما يقول هوسرل، والانهاء إلى نزعة الشك واللائرية والعلمية. مع أن الغرب أيضا به ثوابت عند ديكرت مثل الأفكر للفطرية، وعند كانط مثل التصورات القبلية، وعند هيجل مثل الروح.

١٠- ويضع المفكر الرائد تقابلا بين العقل والإرادة. فحضارة الغرب حضارة العقل والحضارة العربية حضارة الإرادة. ويدافع عن العقل فى مقابل اختبارات أخرى مثل الإرادة والشعور. وهو تقابل أيضا لا يطابق الواقع الحضارى. فكل حضارة بها عقل وإرادة، فكر ووجدان. نظر وشعور، أبولو

(١) المصدر السابق ص ١٩٢.

ودينونيزيوس. والعقل مفهوم واسع عند القدماء يشمل الحس والاستدلال والوجدان. ونادراً ما يذكر بالرغم من حاجة العربى إليه. يتمتع بالذاكرة التى فيها قصص الأنبياء. فالذات هو الذكرة للحية للأمة. وفى الغرب المعاصر بدأ التفكير فى الرواية والزمان والسرد والقص وتجاوز العقل إلى الذاكرة بعد أن تم تجاوزه عند الوجوديين إلى الخيال. والتاريخ قصة الحرية عند كروتشه، والحياة قصة من خلال المسيرة الذاتية. ووضع الأمثال والحكم خاصية عامة لدى الشعوب السامية عرفها الغرب أيضاً وعند كبار الصوفية وبلورها نيتشه فى "هكذا تكلم زرادشت" وشوبنهاور ومن قبله. لذلك كثف العربى خطابه.

١١- والفن الغربى ينشد المحسوس والعينى فى حين أن الفن العربى ينشد للمثال والوحدة للمجردة. هذا أيضاً تقابل وهمى. فالفن عند هيجل يعبر عن المثال وليس عن المحسوس كما هو الحال فى الفن الشرقى. والفن الغربى أيضاً تتجلى فيه المدرسة الواقعية فى فنون الألب والرواية والقصة والشعر والمقال بل وفى الفنون التشكيلية أيضاً. فكلهما تياران فى الفن يوجدان فى كل حضارة. فإذا ما انتقل المفكر لرائد من الفن إلى الأخلاق يكون للتقابل العكسى هو الصحيح، الأخلاق فى الغرب تعبر عن المثال للصورى المجرد وعند العربى عن الأكمل والأفضل. واللغة دليل على ذلك. فالمثال الأعلى فى اللغة العربية يعنى الأكمل والأفضل على مستوى الحس. فى حين أن لفظ "إيديال" يعنى النموذج للمجرد المطلق أى الفكرة العقلية، مع أن اللفظ مشتق من الفعل اليونانى Idein الذى يعنى للرؤية. وماذا عن آية ﴿يُولِّهِ الْمَثَلِ الْأَعْلَى﴾؟ ألا تعنى نفسى الشبيه والمثيل الحسى وأنها أقرب إلى التنزيه المجرد منه إلى العينى الحسى؟ وقد لا يوجد فرق بين المعنيين، العربى والغربى، كلاهما يقيس المسافة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون. وما العيب فى ارتباط المثل الأعلى عند العربى بالحياة العملية وكما عبر عن ذلك الغزالي فى "إحياء علوم الدين"؟ المثال عند العربى واقعى وهو مجرد عند هيجل لأن المجرد عند هيجل هو العينى. هذا للتقابل بين المجرد والمحسوس إنما يعبر عن ثنائية الوعى الأوروبى التى شطرت شطرين متعارضين كما هو الحال عند الأستاذ رائد. هناك إذن اختلاف فى موقف الفيلسوف فى تصويره للصلة بين المجرد والعينى فى الفن أو فى الأخلاق^(١).

١٢- وللمرأة عند العرب شئ وفى الغرب إنسان^(٢). مع أنه لا توجد حضارة كرمت المرأة كالحضارة العربية دفاعاً عن حقها فى الحياة والكرامة والمساواة

(١) المصدر السابق ص ٢٨٢

(٢) المصدر السابق ص ٣٢١

والتعظيم والحفاظ على الحقوق. أما من حيث الواقع الاجتماعي، فإن ما يسرى على المرأة من ضياع هذه الحقوق يسرى على الرجل. فكلما مواطن تضيق منه حقوق المواطنة. كما أن حقوق المرأة في الغرب أحياناً ضائعة وإلا ما نشأت حركات تحرير المرأة ومطالبتها بالعمل وبالأجر المساوي لأجر الرجل إذا ما أدت نفس العمل، وحققها في الانتخاب والتعليم. والمحافظة على شخصيتها الاعتبارية بعد الزواج. أما حقها في العري وامتلاك الجسد والشنوذ الجنسي والاجهاض فهو مرتبط بطبيعة المجتمع الغربي وليس حقاً عاماً. وهو تصور شائع شبيه بالحكم على الثقافة العربية بأنها لم تعرف الحب العذري وبأن المرأة مجرد الأم الوليد أو وسيلة الاشباع الجنسي للرجل بالرغم من وجود الشعر العذري في الأدب العربي، وأن تجارة الجنس والرفيق الأبيض مزدهرة في الغرب أكثر من ازدهارها عند العرب.

١٣- والثقافة الغربية تدع في حين أن الثقافة العربية تنقل، الأولى تنتج والثانية تستهلك. وهنا تكمن أزمة العربي في أنه يأخذ من العصر ولا يعطيه. يستهلك العلم ولا ينتجه. ينقله ولا يساهم بالإبداع فيه^(١). وهو حكم يجاقى الواقع والتاريخ، ويبرئ شعباً ويدين باقي الشعوب. فالنقل والإبداع مرحلتان في كل حضارة. نقلت اليونان عن الشرق القديم ثم أبدعت. ونقل العرب عن اليونان ثم أبدعوا. ونقل الغرب في العصر الوسيط عن العرب ثم أبدع في العصور الحديثة. ونقلنا نحن العرب المحدثين عن الغرب منذ مائتي عام وأبدعنا وإن تأخر الأبداع قليلاً نظراً لكثرة النقل وعدم استقرار المجتمعات ونشغالها بقضايا التحرر من الاستعمار. فإثبات الوجود له الأولوية على الإبداع العلمي والثقافي. وهو تبادل أدوار في التاريخ «وذلك الأمل نداولها بين الناس». وليس صحيحاً أننا ننقل علماً لم نساهم فيه لأن العلم ظاهرة تراكمية. في لطائرة الحديثة ساهم عباس بن فرناس. وفي الذرة ساهمت نظرية الذرة عند علماء المسلمين ونظرية الجزء الذي لا يتجزأ سلباً أم إيجاباً عند المتكلمين. وفي الكيمياء الحديثة ساهم جابر بن حيان. وفي البصريات الحديثة ساهم ابن الهيثم. وفي الطب الحديث ساهم الرازي وابن سينا وابن رشد. ليس صحيحاً أننا ننقل ولا ندع، وأنها تتمتع بما لا نخلق، وأنها تأخذ ولا تعطى. فالإبداع العلمي لدى الشعوب غير الأوروبية في الحرب والسلام مشهود به، ومعروف في فيتنام والصين وأمريكا اللاتينية أثناء حروب التحرير، وفي مصر أثناء حرب أكتوبر استعداداً وأداءً. الاختلاف في الدرجة وليس في النوع. في الغرب أكثر لأن ما يصرف على البحث العلمي من آلات وتجهيزات وتمويل

(١) المصدر السابق ص ١٩١

وإمكانات أكثر بكثير مما يتفق لدينا. واستقرار النظم الاجتماعى هناك يساعد على البحث العلمى أكثر من اضطرابه هنا. لا يبدع الغرب وحده ونحن نشترى، ولا ينتج الغرب وحده ونحن نستهلك بل نبدع أيضا وإن لم يكن كثيرا. وماذا عن إبداعات الأنا فى حركات التحرر الوطنى وفى بناء الدول الحديثة، فى التعليم وفى الزراعة وفى الصناعة. ويطالب المفكر الرائد بالاستمرار فى نقل العلم وكان قدرنا هو النقل ثم بتطبيقه كمعيار فى الحياة العامة. فلا معنى للهتاف للحرية ونحن تابعون فى العلم والصناعة والثقافة والتقدم للغرب. والحقيقة أن الحرية لها الأولوية على العلم. فلا علم إلا للأحرار ولا إبداع إلا للمستقلين. لم يكن مطلب العلم قاصرا على الغرب وحده بل كان مطلب كل حضارة منذ حضارات الشرق القديم فى مصر والصين والهند وفارس وبابل. إنما استحوذ عليه الغرب وجعله عنوانا لحضارته، وصمت عن أصوله اللأغربية فى الشرق القديم. لقد أبدع القدماء فى الفلك والطب قدر إبداع المحدثين. واختراع المحدثين الإنسان الآلى لا تدرى هل هو نعمة أو نقمة؟ وساعد منهج التحليل فى الكشف عن الظواهر، وليس هو المنهج الوحيد. فقد يساعد التركيب أيضا على ذلك. أما الذرة فموضوع مشترك بين القدماء والمحدثين مع فرق فى الزمن، بداية للقدماء والتراكم العلمى عند المحدثين. صحيح أن هناك فرقا بين نقل العلم وإبداع العلم ولكن إبداع العلم أفضل. وللتنقل مرحلة أولى يتلوها الإبداع كمرحلة ثانية. إذ يمكن نقل العلم فى مجتمع خرافى لا عقلانى فيقع فى ازدواجية بين أنيشتين والفزلى، بين المعمل والضريح. بين الاعتماد على العلم والتبرك بآل البيت.

١٤- والأمم نوعان : لم تسير فى المقدمة مثل أمم الغرب وأخرى تسير فى المؤخرة مثل أممنا، وكان مسار التقدم حتمى فى التاريخ فى كل المراحل والعصور وليس قانونا ينتظم الشعوب جميعا فى لحظات النهوض والسقوط، القيام والقعود^(١). وما أكثر ما كتب فى الغرب فى هذا القرن منذ نيتشه عن انهيار الغرب، وموت الآلهة، وأفول الغرب (إشبنجار)، وإفلاس الغرب (هوسرل)، وقلب القيم (ماكس شيلر)، ومحكمة الحضارة (توينبى)، وأزمة الوعى الأوروبى (بول آزار)، والآلات التى تخلق الآلهة (برجسون). وما أكثر ما كتب منذ فجر النهضة العربية عن شرط التقدم والنهوض عند الأصلاحيين (الأفغانى)، محمد عبده، شكيب أرسلان، أديب سحق.....) وللبيرويين (الطهطاوى)، خير الدين التونسي، على مبارك.....) أو العلميين (شيلى شمبل، فرح لظون، سلامة موسى.....).

(١) "إن يفلح العربى إذا هو اقتصر على أن يكون عبورا بالأفلام حين تكون الرووس ملتفتة إلى الوراء"، المصدر السابق ص ٢٨٤.

١٥- والحضارات نوعان: شرق وغرب، على نمط ثنائيات، الفن والعلم، الدين والعلم، الوجدان والعقل، الأخلاق والعلم .. الخ. فهناك الشرق الفنان والغرب للعالم. وهي ثنائية صورية لا وجود لها. ففي كل حضارة هناك علم ودين، فن وفلسفة، وجدان وعقل كما هو الحال في الحضارات الشرقية في الصين والهند وفرنسا، وحضارات ما بين النهرين، ومصر القديمة... الخ. وفي إيران هناك عقلانية الميانية، وفي الهند هناك المنطق البوذي. وفي الحضارة الغربية، يزدهر الفن قدر ازدهار العلم. والأدب اليوناني كان سابقا على الفلسفة اليونانية. وعند اليونان هناك النحلة الأورفية والأساطير وإشراقيات أفلاطون. والحركة الرومانسية في أوائل القرن التاسع عشر كان لها أبلغ الأثر في تكوين الوجدان الأوربي. وانتقال الحضارة العربية الإسلامية إلى الغرب كان وراء نهضة الأوربية الحديثة. والعلم عندنا خرج من الدين وليس ضده. والدين في الغرب له حضوره حضور العلم. كما جمع الشرق بين العلم. ولفن كما هو الحال في نهضة اليابان المعاصرة على أساس التجاور، العلم في علاقة الإنسان بالطبيعة والدين أو الفن أو الأدب في علاقة الإنسان بنفسه وبالله. وإن تفتيت خصائص جوهرية للشعوب لهو وقوع في الجواهر الثابتة التي ينكرها المفكر الرائد ويفضل عليها الوقائع المتغيرة. وهي أحكام قد لا تخلو من شعبية نشأت في الغرب في ذروته العنصرية في القرن الماضي.

١٦- وأخيرا تعادل ثنائية الشرق والغرب ثنائية الجنوب والشمال. فما يقال على الشرق يصدق على الجنوب، وما يقال على الغرب ينطبق على الشمال. فأفضل البشر في الغرب والشمال، وأسوأهم في الشرق والجنوب كما هو الحال عندنا. وهي ثنائية للجهل والعلم، الضعف والقوة، الشر والخير، الباطل والحق. وهي ثنائية شعبية إعلامية دعائية لا وجود لها في الواقع والتاريخ. فماذا عن نهضة الشرق الحالية في اليابان والصين والهند والملايو وهونج كونج وتايوان وكوريا الجنوبية وسنغافورة والدول الصناعية الحديثة، لنمور الآسيوية؟ وماذا عن استقلال الشعوب الحديثة في أفريقيا والقضاء على الاستعمار الأوربي وتأسيس الدولة الحديثة؟

سادساً : هل الحل في تجاور الثنائيات ؟

وبالرغم من جدل الأنا والآخر والثنائيات المتعارضة كما هو الحال في الخطاب الإعلامي للشائع، يرى المفكر الرائد أنه يمكن الجمع بين الحسنيين في شخصية العربي في مركب جديد للموضوع. ففي التعارض والاتقاطع بين الطرفين

أخذ النموذج الغربي بطرف دون الطرف الآخر. ولكن السؤال هو : هل الجمع بينهما بطريقة الشرق، تجاورهما معاً، العلم فى الحياة العلمية والفن فى الحياة الخاصة أم بطريقة الوحدة العضوية بينهما بحيث يخرج الجديد من القديم تأكيداً على استمرارية الشخصية القومية فى التاريخ؟ وإذا كان بالإمكان تحقيق هذه الوحدة بين النقيضين هل يتم ذلك فى هذا العصر أم أنها تمت من قبل عبر التاريخ؟

١- يحدد المفكر الرائد ثلاثة مواقف بالنسبة لهذين النقيضين اللذين يبعدان عن الثقافتين العربية والغربية. الأول الموقف السلفى الذى يدافع عن الثقافة العربية الإسلامية ويرفض الثقافة الغربية المعاصرة. والثانى الموقف العلمانى الذى ينقل الثقافة الغربية للمعاصرة ويريد الانقطاع عن الثقافة الإسلامية القديمة. والثالث الذى يحاول الجمع بين الاثنين. وهى القسمة الشائعة للصورية المذكورة دائماً فى الدراسات الثانوية عن الفكر العربى المعاصر. وينقد الموقف الثالث بأنه مذبذب يذهب أينما تذهب الريح، ويريد تطويره وإحكامه حتى يتحول إلى موقف حضارى رصين^(١).

٢- وقد تم هذا الجمع فى التاريخ بين الثقافة العربية والثقافات المجاورة شرقية: هندية وفارسية، وغربية: يونانية ورومانية. وقرأت الثقافة العربية هذه الثقافات بلغتها. فالجمع هو إعادة التعبير عن ثقافة الآخر بثقافة الأنا، ليس فقط لغة، على ما هو معروف فى ظاهرة التشكل الكاذب، بل أيضاً على مستوى إكمال المعانى وإيجاد التوازن فى النظرة إلى الأشياء^(٢). أضاف العرب إلى ثقافتهم الموروثة علوم العصر وهو ما أكدته ابن رشد فى "فصل المقال" للجمع بين الشريعة، علوم الأنا، والحكمة، علوم الآخر. وقد تم هذا الجمع على أيدى القلة المثقفة فجمع العرب بين عقلانية الغرب وصوفية الشرق فى ثقافة ثالثة شرقية وغربية. وإذا فعلت ذلك قديماً فإنها قادرة على أن تعيد الكرة حديثاً. وقد بدأ ذلك المصلحون مثل الأفغانى ومحمد عبده، والليبراليون مثل الطهطاوى وعلى مبارك وطه حسين والعقاد. وقد جمعت حضارات الشرق منذ القديم بين الدين والعلم، بين إيران واليونان، بين التصوف والفلسفة. وهو ما أشار إليه أول منازل من القرآن ﴿إِذْ قُلْنَا لِلْعِبَادِ إِنَّهُمْ كَانُوا إِخْوَانٌ لِّكُمْ وَأَنْقَضُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَوَّلِهِ مِنْ آخِرِهِ﴾. فالقراءة ليست فقط لغة بل علماً. فالجمع بين الدين والعلم من إشاعات التوحيد، للجمع لا للفرق، مثل سر التنكيث ولكنه هذه المرة سر الثنائية^(٣). وقد ربط العربى منذ القدم بين الدنيا والآخرة، بين دار الفناء ودار البقاء. فهناك حياة بعد

(١) المصدر السابق ص ٢١٠.

(٢) التراث والتجديد، المصدر السابق.

(٣) ليس فيما ذكرناه شئ من فكرة التوحيد بمعناها الدنيوى لكنها إشاعات من تلك الفكرة الجلية رأيناها فى الإنسان وحياته، عربى بين ثقافتين ص ٢٧.

الموت، وزرع بعد الصحراء، ومياه بعد الجفاف، ووفرة بعد القحط. ومن يستطيع أن يمتلك الزمان والخلود، الغرب والشرق، الروح والمادة، بين أصحاب الأدمغة الصلبة وأصحاب الأدمغة اللينة بتعبير وإيم جيمس، بين العلم والشعر، بيع الحسن والخيال يكون نفسه والآخر في آن واحد. وهذه دلالة للتوحيد. وليس من الصعب على العربي أن يشارك في نهضة العلم الحديثة بإعادة تنظيم المجتمع. ويتم ذلك بثلاث طرق. الأول أن نحيا حياة إجتماعية من شأنها أن تفرز لنا وجوب البحث العلمي الذي نواجه به تلك المشكلات. والصعوبة في ذلك أن المجتمع الذي لم يستقر بعد سياسيا واجتماعيا لا يستقر علميا. ولأنني أن ينشأ في جوف تلك الحياة العلمية ربط رجال الاختصاص. وقد تم ذلك بالفعل من خلال الجمعيات العلمية. ولكن غياب المشروع القومي النهضوي يجعلها عاجزة عن أن تؤدي عملها العلمي والوطني. والثالث المبادرة بلغة علمية جديدة. والصعوبة في ذلك وفود مثل هذه اللغة من الخارج وليس تطويرها من الداخل مما يجعلها أقرب إلى الوافد منها إلى الموروث. وعلماؤنا بالداخل أيضا يحفرون في العلم، ويصارعون في المؤسسات، ويقاومون الأحوال، وليس فقط في الخارج ينعمون بالبحث العلمي في مجتمعات مستقرة ويشعرون بالغبرة. مهمة العالم الوطني الجمع بين علوم العصر وما لديه من تاريخ علمي وليس فقط تاريخ ديني. فنحن لسنا بلا تاريخ علمي كما أن الغرب ليس بلا تاريخ ديني. لا أحد منا يرفض العلم ثم يأتي بالخبراء. فهذا موقف مزيج بدل على الرغبة في التسلط مرة باسم الأصالة ومرة باسم المعاصرة، مرة باسم الدفاع عن القديم للتسلط على الجماهير ومرة باسم العلم الحديث للسيطرة على الخاصة. وكيف يتم رفض العلم وقد كان للقدماء الريادة العلمية. لا تعارض روح العلم الجديد روح للحضارة، ولا تتعارض الدين أو الحياة نظرا للوحدة المبدئية بين الوحي والعقل والطبيعة.

٣- وإذا كانت هذه دلالة للتوحيد فكيف يكون اتجاه العربي المعاصر نحو العلم انحرافا عن طبيعته الشعرية في اتجاهين نحو الأسوء ونحو الأفضل، نحو السياسة ونحو العلم؟ وكيف يكون انحرافا جديرا بالتأييد؟ وماذا عن تأسيس العلوم القديمة وبناء الدول الحديثة؟ هل كان كلاهما انحرافين عن الطبيعة العربية؟^(١).

(١) "ومن ثم أصبحت عقيدة التوحيد مدلاً للوقفة العربية حتى فعلت فعلها في تشكيل النمط الثقافي العربي الذي هو أساس المروية وجوهراً" حري بين ثقافتين ص ٨١ "ولكن كان الواقع العربي الحديث قد انحرف عن تلك الرؤية العربية المتميزة فقد جاء انحرافه هذا في اتجاهين: أحدهما نمكة أنزوتها الأوضاع السياسية الحديثة محلياً وعالمياً وإنه فهو انحراف لابد لنا من تقيمه. ولما تقيمه فانه انحراف نحو الأفضل والأكمل وذلك في الموانع الذي اضطررنا فيها إلى تعديل ما هو تقليدي في ثقافتنا من شأنه أن يعرقل النمو، فأحللنا مكانه عناصر قوة مما أنتجت حضارة هذا العصر وثقلته. وإن فعلنا هذا انحراف جدير بالموازنة والتأييد"، المصدر السابق ص ٨٢.

والنكسة في ١٩٦٧ لمكن تجاوزها في أكتوبر ١٩٧٣. والعلم ليس انحرافا عن جوهر العروبة وهو التوحيد. فقد انبثقت منه قديما وتأسست العلوم.

٤- وبعد هذا التقابل المصطنع بين الأنا والآخر، بين العلم والدين، بين العقل والوجدان، بين الشرق والغرب يجد المفكر الرائد في شخصية العربي ما يجمع بينهما. وهو وضع مصطنع للأشكال، وتركيب مصطنع للحل^(١). هذه الثنائية المتعارضة بين ثقافتين موقف إفتراضى صرف لا وجود له. فلا توجد ثقافة جوهرها العلم وأخرى جوهرها الدين. بل كل ثقافة متعددة الجوانب تشمل الاثنين معا، ويتغيران طبقاً للعصر وللمراحل التاريخية لكل ثقافة. وبطل المفكر الرائد وضعيا منطقيا بثباته هذه بين العلم والإيمان، العقل والوجدان، الغرب والشرق، الخبر والإنشاء، الطبيعة والشعر.

٥- ويشغل المؤلف نفسه بقضية الهوية، مصرية أو عربية أو إسلامية، هذه الدوائر الثلاث التي أصبحت المرتكزات للحالية للنهضة للمعاصرة سواء قبل الثورة عند الإخوان المسلمين، مصر والعروبة والإسلام، أو بعدها في الدوائر الثلاث كما حددها عبد الناصر في "فلسفة الثورة". فالعروبة لديه موقف. ويجعل الصراع بين الفرعونية والعربية صراعا غريبا دون ذكر للإسلامية. العروبة موقف من الكون والحياة، ثقافة متميزة عن غيرها من الثقافات. تقوم على الذوق للفنى المستوحى من قيم الصحراء الجمالية اللانهائية. لذلك لم يعرف العربي الرواية أو المسرح كما عرفها الغرب لأن الفن العربي يتعلق بالكلية للمجرد وليس بالأفراد والجزئيات كما هو الحال في الدراما الغربية. تجلى الفن العربي في الأرابيسك وفي القصيدة الشعرية للعمودية حيث الإيقاع والوزن، وفي أدب المقامات وفي الفصول والغايات لأبى العلاء المعرى. وللغة اشتقاقية ترد إلى الجذع الثلاثى مما يدل على الطابع الهندسى للفن العربي. كما يقوم نظام القبيلة على نظام هندسى للقرابة بين البطون والأفخاذ. وهذا تصور أيضا مصطنع لا وجود له في الواقع التاريخي. فالعربي في عصر النفط لا يعرف الحضارة. ولم يحفظها إلا المصري القاطن في الوادى حيث الماء والزرع. والفن باعتباره نظاما أو تجانسا ليس فقط في الفن العربي بل أيضا في الفن الغربى في العصر الكلاسيكي. وكيف يعبر العربي في فنه عن المقال وأفلاطون أيضا كذلك وهو ليس عربيا؟ كما أن هيجل يجعل الفن أيضا تعبيرا عن المثال كما هو الحال في الفن العربى وهوليس عربيا. وماذا عن إبداع العربى الآن في القصة والرواية والمسرحية والفنون التشكيلية، للرسم والتصوير والنحت

(١) "وبهذه النظرة يستطيع العربى أن يجمع بين الثقافتين في لغة واحدة فيغير من هيكل حياته ما يمكن أن يتغير لاحقا بموكب العصر، ويصون الثوابت لينجو بحياته من التحلل والدمار"، المصدر السابق ص ٣٩.

والزخرفة وهى فنون دخيلة وافدة من الغرب ولا تعبر عن جوهر العروبة؟ وماذا عن القرآن الكريم وهو يخاطب الذوق العربى بأسلوب القصص الفنى والتصوير بعيدا عن المقال المجرد والنظام الهندسى ؟ وبهذه الطريقة يظن المؤلف أنه يوجد بين مصريته وعروبيته. وذلك أن للهوية شرطين : الأول أن تتألف من وحدة وكثرة، والثانى استمرار هذه الوحدة عبر الزمن. وقد عبر القرآن عن الشرط الأول فى آية ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ فالأحدية الشرط الأول، والصمدية الشرط الثانى. والشعب المصرى. يحقق هذين الشرطين. كما تتمثل صورة الوحدة والكثرة فى ﴿كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَأَنْ، وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ نُورُ الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ وهو ما يقوله كل شعب عن هويته واستمراره فى التاريخ بما فى ذلك الصهيونية^(١).

٦- ويقوم المفكر الرائد بمحاولة جديدة لحل هذه الثنائيات عن طريق تقسيم قوى الانسان إلى عقل ووجدان وإرادة كما يفعل أفلاطون والعصر الوسيط من ورائه بل والعصر الحديث أيضا عند شوبنهاور "العالم إرادة وامثال" وكانت من قبل فى كتب النقد الثلاث: العقل فى "نقد العقل النظري" والإرادة فى "نقد العقل العلمى" والوجدان فى "نقد ملكة الحكم". ويتصور الإرادة قوة عضلية وليست إرادة الحياة، الإرادة العقلية، والعقل المريد. فالعروبة فكر ووجدان. وفى لحظات الثورات الوطنية تتوحد الإرادة فى مشروع واحد، للثورة الوطنية فى ١٨٨٢، والثورة الليبرالية فى ١٩١٩، والثورة الاجتماعية فى ١٩٥٢، والعلم والإيمان فى ١٩٧١. ولكن هذه الوحدة بين قوى النفس الثلاث سرعان ما تنفك عراها بتبنى كل طبقة أحد عناصرها. فالأقلية تتبنى العقل وتريد الالتحام مع الغرب. والطبقة الوسطى تتبنى الوجدان وتدافع عن ثوابت العروبة مع تغيرات العصر. والأكثرية ترفض اختيار الأقلية وكيفية التراث الإسلامى الذى يعبر عن وجدانها. ويبدو أن المفكر كان مع الاختيار الأول، لاختيار الأقلية التى تريد الالتحام مع الغرب. واقترب من الاختيار الثانى كما توحى بذلك محاولات الجميع بين الثقافتين. وربما صب أخيرا فى الاختيار الثالث كما تكشف عن ذلك بعض العبارات الإيمانية خلال صفحات الكتاب^(٢).

(١) يميز المؤلف عن الاختيار الأول للغة الثقيلة التى تريد الالتحام مع الغرب فى ثقافته لثقافتها تامة حتى لكأن جزء منه أو هو جزء منا". ثم يصف ذلك قائلا "وأن هذا الكتاب ليس على فترة لم تكن قصيرة من حياته الواعية قضاهما نصيرا لذلك اللغة على طن خاطئ منه بأن ما نجح فى الغرب كل هذا النجاح الذى أضفى عليه ما أضفى من قوة وعلم وثراء ينجح إذا نحن لمسطعنا. لكنه خطأ فى الراى قد شاء لهذا الكتاب أن يراه فيهدى". المصدر السابق ص ٢٤١.

(٢) مثل "الى أن يشاء رب العالمين لنا الهدى"، المصدر السابق ص ٢٤٢ و"الله أعظم" ص ٢٦ "قد أراد الله..." ص ١١٣ "لا تخط يا ولدى من رحمة الله" ص ٢٥٧ "يا ولدى لا تخط من رحمة الله" ص ٢٨٥ "نعمة الله عليه".

٧- وتغيب للثقافة السياسية من المفهوم العام للثقافة، ولا تظهر إلا عرضاً. ويعترف المفكر نفسه بأنه لم يتعامل مع السياسة إلا كعابر سبيل مثل تعامله مع التراث بالرغم من ضرورة استقلال الشعوب وتحررها من الاستعمار^(١). فقد استولى الاستعمار الأوربي للبريطاني والفرنسي على العالم العربي. ويشير إشارات عابرة إلى فلسطين والأراضي المحتلة من إسرائيل. فقد زرعها الغرب مواجهة بين ثقافتين: ثقافة عربية وثقافة غربية مع أن إسرائيل ليست فقط ثقافة علمية كما يروج لها الغرب بل هي ثقافة أسطورية كمامتها الصهيونية. كما أنها احتلال أرض وليست فقط ثقافة كما يؤرخ للصراع بين الثقافتين وظهور تيارين عربي وغربي ابتداء من حملة نابليون على مصر، إحياء القديم ونقل الغرب. وكلاهما في الحقيقة نقل مع اختلاف مصدر المنقول. ويذكر ثورة يوليو ١٩٥٢ الاجتماعية بعد ثورة ١٩١٩ التحررية. وينقد تهاونها مع ثقافة الصفوة وتركيزها على ثقافة الجماهير وكان الثقافة العالمية هي ثقافة الصفوة وليست ثقافة الجماهير. وينقدها كظهور العامية مع أن العامية سابقة على ثورة ١٩٥٢ في معركتها مع الفصحى. ولا تعنى ثقافة الجماهير العامية بالضرورة. كما يعيب عليها الاستعانة بالخبراء الأجانب مع أنهم أهل العلم المنقول من الغرب الذي يدعو إليه المؤلف. ولكن حجب العثرة في الثورة هي إشباع الضروريات والحلجات واستدانة ما يفوق الإنتاج وكان مهمة الثورة ليست الكفاية والإنتاج، وقد كان المؤلف من أعمقها الفكرية في رئاسة تحرير مجلة "الفكر المعاصر".

٨- وأخيراً يحاول المؤلف وضع العرب في التاريخ، تاريخهم الماضي، وتاريخهم الحاضر، وأن يحدد لهم مسارهم التاريخي في المستقبل. فالثقافة العربية تسير في خطين: الأول من القرن الأول حتى القرن العاشر الهجري. خط منارة الثقافة العربية، والثاني من القرن الحادي عشر حتى القرن الخامس عشر، عصر الشروح والمخصصات. ويعنى المفكر للرائد بالخط هنا الفترة أو المرحلة التاريخية. والحقيقة أن الفترة الأولى تنتهي بظهور ابن خلدون في القرن الثامن الهجري. ومن ثم تنقسم الفترتان كل منهما إلى سبعة قرون ونحن في نهاية الثانية وبداية الثالثة. ثم يفصل الفترة الأولى إلى قرون. للقرن الأول وضع الموضوع، والثاني التفكير والتنظير، والثالث نقل الوافد، والرابع ظهور الحكماء والأدباء، الفارابي وابن سينا وأبو العلاء المعري وأبو حيان التوحيدي وعبد القاهر الجرجاني وإخوان الصفا، والخامس الغزالي و"تهافت الفلاسفة"، والسلاسل ابن رشد و"تهافت التهافت"، والسابع ابن خلدون. وهو وصف لا يختلف عليه أحد إلا أن التحقيق أحياناً يكون بالتاريخ الميلادي. فالثاني الهجري هو الثامن الميلادي، والثالث الهجري هو التاسع

(١) "ولم يكن هذا الكتاب ممن تعلق نفوسهم بالسياسة إلا كما يتنكر كل عابر سبيل من المواطنين"، المصدر السابق ص ١١٦.

الميلادى. وكان عصرنا الذهبى الأول هو العصر الوسيط الأوربي. والخط الثانى من القرن العاشر حتى القرن لثالث عشر الهجرى، دراسة اللغة والعقيدة، والشرح والحفظ. وهى فترة لم تزل من إبداع فى العلوم الرياضية بل وفى الفلسفة عند الشيرازى. ومع هذا الخط لثانى يتقاطع خط ثالث يأتى من الغرب منذ القرن الثالث عشر الهجرى فتتسأ ازدواجية العصر الحديث فى تيارين : الأول إحياء الأدب العربى، والثانى نقل الغرب. وفى الخط الوافد تظهر الرواية والمسرحية للثرية والشعرية فى القرنين العاشر والحادى عشر، ويقصد المؤلف لالثالث عشر والرابع عشر. ولا يذكر مفكرينا المعاصرين الاصلاحيين والليبراليين والعلميين لأنه لا يوجد لندنيا فلسفة. ويتدخل المساران التاريخيان الهجرى والميلادى. فالقرنان الثالث عشر والرابع عشر الهجريان هما لتاسع عشر والعشرون الميلادى. وينتهى المؤلف بضرورة الجمع بين المسارين كتقافتين دون اعتماد الثقافة العربية على إحياء السلفية بدافع دينى قومى كما كان الحال فى الحركة الاصلاحية من أجل أن تتعادل الكتان فى إطار ثقافى موحد جديد^(١). ويخلص المؤلف بين المسارين فى الحرب. فقاتلناهم فى الحروب الصليبية، وقتلونا فى الاستعمار الحديث. وفرق بين الحربين، الأولى للدفاع والثانية للعدوان. والغرب هو المعتدى فى كلتا الحالتين، وكنا نحن المدافعين. انهزم هو فى الحالتين وانتصرنا عليه مرتين. وفى القرون الثلاثة الأخيرة تطورت الولايات المتحدة واستراليا ونيوزيلندا. وانقسم البشر إلى مجموعتين : الأولى توجه العقل نحو الطبيعة وهى مجموعة الدول الغربية، ذلت المجتمعات المستقرة، والثانية تحررت من الاستعمار وهى مجموعة العالم الثالث، وفيها المجتمعات العربية غير المستقرة. والأولى أفضل من الثانية وكان الإبداع الذاتى لشعوب العالم الثالث فى لتحرر ومقاومة الاحتلال بالسلاح فى مصر وفيتنام والصين وسائر دول افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية كان أقل قيمة من نشأة العلم الحديث فى الغرب، نيوتن وأينشتين. كما أن لتوجه نحو الطبيعة ليس حكرا على الغرب. فقد شارك فيه طاغور فى التريية. كما شاركنا فيه فى العلم القديم.

سابعاً : خاتمة : تصغير النفس، وتكبير الآخر، وغياب الواقع

حاول المؤلف أن يعطى فى الجزء الأخير "صورة مصغرة" خلاصة الكتاب كله كى يلم شتات الموضوع الموزع بين الانطباعات الشخصية والسيرة الذاتية فى تسع نقاط^(٢). العربى هو المفكر نفسه. ولكتاب سيرة ذاتية له على مدى ثلاثين عاما ١٩٦٠ - ١٩٩٠. ويكشف عن جود الآخرين على نعمة الله له منذ تجديد

(١) "من ذا الذى يتتب السيرة الثقافية العربية ولا يتوقع فى رجحان شديد أن يتحقق فى مستقبل قريب اعتدال الكتين فى إطار ثقافى موحد جديد"، المصدر السابق ٣٨٩.

(٢) "صورة مصغرة"، المصدر السابق ص ٣٩٠ - ٤١٨.

الفكر العربى" ١٩٧١ وهو الكتاب الأول فى مرحلته الثانية حتى "عربى بين ثقافتين" ١٩٩٠ وهو الكتاب الأخير قبل "حصار السنين" و"تغريد البجع" والذي يتضمن مقالات الأهرام التى تنشر فى أربع صحف عربية فى وقت واحد. وهذه النقاط العشر هي:

١- العربى تجاه العصر، العربى الجديد، موقفه من المبادئ العامة مع ضرب الأمثلة ووقفته أمام الموروث والوافد، والجمع بين الأثنين، بين المبادئ (الأخلاق) والعصر (العلم).

٢- الهوية التاريخية للذابغة من الصحراء، والميل نحو المجرى والثابت مما يتناقض مع المثل الأعلى الحسى الواقعى، والثقافة العربية الموضوعية الذاتية التى تقبل ثقافة الهنـدى والفارسي واليوناني والجمع بينهما فى موقف واحد، ثقافة شرقية وغربية فى آن واحد.

٣- وضع العرب فى مسار التاريخ الهجرى من القرن الأول حتى القرن الخامس عشر ثم تداخل التاريخ الميلادى فى العصور الحديثة ابتداء من القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين حيث يعيش العربى مسارين تاريخيين مسار الأنا ومسار الآخر.

٤- دور التراث فى تكوين الشخصية العربية.

٥- دور العصر فى إبداع العلم وصنع التقدم.

٦- فقر الحياة الفكرية المعاصرة.

٧- قلب للترتيب والأولويات، الفكر السياسى وأوليته على الفكر النظرى الخالص.

٨- الجمع بين الثقافتين العربية والغربية.

٩- نظرة مستقبلية. والحقيقة أن هذه النقاط التسع تلخيص للكتاب وبيان لرؤوس موضوعات. ولكن النتائج العامة التى يمكن الانتهاء إليها من قراءة "عربى بين ثقافتين" أو من أى مجموعة من المجموعات السبعة والعشرين فى العشرين سنة الأخيرة بالنسبة للجهات الثلاث التى يخور فيها الفكر العربى المعاصر يمكن إجمالها على النحو الآتى :

أ - الجبهة الأولى الموقف من التراث القديم

١- إختزال الحضارة العربية كلها والتراث الإسلامى كله فى الدين والعلوم الدينية، للقرآن والحديث والتفسير والمسيرة والفقه وفى علوم اللغة، النحو والصرف وعلوم البلاغة، البيان والبيدع، وكان العلم الرياضى والعلم الطبيعى لم يزدها فيها وكان العلم عند العرب، الرياضة من فلك وحساب وهنـسة وجبر وموسيقى،

والطبيعة من طبيعة وكيمياء وطب وصيدلة ونبات وحيوان ومعادن لم يوجد، وكان الخوارزمي وجابر بن حيان وابن الهيثم والطوسي والسجزي لم يكونوا علماء.

٢- اختزال التراث القديم كله فى الأدب والشعر وفنون القول، والحكم على جوهر العروبة بالفن والخيال، وإغفال التراث العلقى البرهاني الذى ظهر عند المتكلمين، المعتزلة، والفلاسفة، الكندي وابن رشد، والفقهى القياس الشرعى.

٣- جعل الدين مجرد وجدان، علاقة خاصة بين الإنسان والله وليس بين الإنسان والإنسان أو الإنسان والمجتمع أو الإنسان والطبيعة، وجعله أقرب إلى الفن منه إلى العلم. فالدين والفن ينبعان من الوجدان وكان الدين لم ينتج فكراً ولا علماً ولا سياسة ولا نظاماً اجتماعياً ودولياً.

٤- جمع العرب بين الغرب العالم والشرق للفنان فى ثنائية العقل والوجدان مع أن كليهما يصدران عن التوحيد، توحيد الوحي والطبيعة فى العلم، وتوحيد الوحي والعقل فى الفلسفة وليس عن طريق للتوحيد بين ثقافتين، شرقية وغربية.

٥- القسوة مع النفس فى مقابل الكرم مع الآخر، ثقافتنا فقيرة فقر الجنوب، وثقافتهم غنية غنى الشمال. ثقافتنا وجدانية كوجدان الشرق، وثقافتهم عقلية كعقلانية الغرب. ثقافتنا فن، وثقافتهم علم. ثقافتنا تستهلك، وثقافتهم تنتج. وهو التقابل بين النار والجنة، بين العذاب والنعيم، بين الشيطان والملاك، ثنائية متعارضة مشهورة ومشهودة فى الحركة السلفية المعاصرة ابتداء من سيد قطب، على البذل، الجاهلية والإسلام، الطاغوت والله، الكفر والإيمان، الباطل والحق، الخطأ والصواب، إعطاء الأنا أقل بما تستحق، وإعطاء الآخر أكثر مما يستحق. ليست سياسات العرب وحدها هى التى تدور فى أوكار الأبالسة بل أيضاً سياسات الغرب فى الحريين الأوربيين الأولى والثانية، وفى الاعتداءات على العالم العربى، وفى تقطيع الدول فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وتقسيم العالم واغتيال الرؤساء، كندى نموذجاً، واغتيال للزعماء، ملرتن لوثر كننج، مثلاً^(١).

(١) "إننا إذا لا حظنا أن حياة الثقافة العربية قد بلغت من الفقر حدا لا يجوز لها أن تطمع فى أن تكون ذات أثر فى توجيه التيارات الفكرية فى العالم، فلأمرى تلك الأثر القليل فى سياسة ولا فى اقتصاد ولا فى عقيدة. فالسياسة توضع هناك فى مخالب الشيطان. ولا ندري نحن إلا أن نجد الكوارث قد حلت توقفاً فى حياتها ونوع الأشمل الماجز، والاقتصاد يضطرب بموجه صموداً وهبوطاً هناك فى أوكار الأبالسة، للمصدر السابق ص ١٩.

ب - الجبهة الثانية، للموقف من التراث الغربى

١- اختزال الغرب كله فى العلم للطبيعى وكأن الغرب لم يعرف المثالية والميتافيزيقا والتصوف والرومانسية فى الأدب والفن. وهو خطأ منطقى فى رد الكل إلى أحد أجزائه.

٢- الاعجاب بالحضارة الغربية واعتبارها آخر ما وصلت إليه الانسانية من تقدم، وغياب أية وجهة نظر نقدية لها الا فيما ندر فيما يخص المادية والرأسمالية والفاشية والنازية والجرائم للمنظمة والعنف.

٣- اعتبار الغرب هو الوريث الوحيد للحضارات القديمة. وأنه متفرد بالعلم، وإنكار دور الحضارات القديمة فى الصين، والهند وفارس وما بين النهرين ومصر فى تكوين العلم الإنسانى الذى لقتطف الغرب ثماره فى العصر الحديث. ينترك المؤلف البذور ولا يأخذ إلا الثمار.

٤- اعتبار حضارة الغرب المقياس والمعيار والنموذج الذى تحتنيه كل الحضارات. فهى وحدها حضارة العلم والعصر والحرية والديمقراطية، والإنسان والطبيعة، وكأن هناك مساراً واحداً للبشرية جميعاً، وليس لكل حضارة مسارها. فالتاريخ الميلادى هو تاريخ كل الشعوب والحضارات الصينية والهندية والفارسية والجاهلية والأشورية والكتعانية والمصرية القديمة، وهى حضارات ما قبل ميلاد السيد المسيح والحضارة العربية الإسلامية بعده.

٥- اعتبار قيم العقل والطبيعة والتقدم والحرية والديمقراطية قيماً غربية، وهى مثل عصر التنوير، لم تعرفها بقاى الشعوب الغربية مع أنها قيم موجودة فى كل الحضارات بطريقة أو بأخرى، كلها أو بعضها. كونفوشيوس تنوير بالنسبة لديدان الصين القديمة، وبودا تنوير بالمقارنة بالدين الهندوكى القديم، والإسلام تنوير بالنسبة للمسيحية واليهودية السابقتين عليه. وهى قيم دافع عنها المعتزلة فى أصولهم للخمسة. ويتصور المؤلف الشرق على أنه فنان مع أن الرياضيات ظهرت فى الهند وفى بابل، والعلم فى الصين ومصر القديمة، والمياسة فى فارس. ويسمى الشرق الجنس الأصفر حكماً عليه بلون البشرة كما يفعل الغرب فى إطلاق الأسود على أفريقيا، والأصفر على آسيا^(١).

(١) المصدر السابق ص ١٠٨ من ١٥٥ ص ١٦٣ وأيضا دراستنا "تتوير وتراث العالم" فى موسم الفكر والوطن دار لقاء، القاهرة ١٩٩٨ ج١ لتراث والمصر والحضارة ص ٥٣٧ - ٥٤٤

ج- - الجبهة الثالثة: الموقف من الواقع

١- إعطاء الحرية الأولية المطلقة على بقى التحديات مثل العدالة الاجتماعية، وكما وضع فى مجموعة "عن الحرية أتحذّر" وفى ترجمة كتاب "أثرت الحرية" لكرافتشنكو، وغياب قضايا الفقر والعدالة الاجتماعية.

٢- عدم تعرضه للأوضاع السياسية فى العالم العربى وقضايا مثل الوحدة والتجزئة، وتحرير الأرض المحتلة، والتنمية المستقلة، وتجديد الجماهير، واختزال الكل فى أحد أجزاءة وهى الحرية الفردية.

٣- غياب نقد كاف للعصر ولتجاربه السياسية والاجتماعية، فى التجربة الناصرية وكان من دعائها فى رئاسته تحرير مجلة "الفكر المعاصر" وفى الحقبة التالية بعد انقلاب الثورة على نفسها فى مقالاته فى الأهرام وتأييد معاهدة للصلح مع إسرائيل فى أيامها الأولى باستثناء بعض الانتقادات بين الحين والآخر على مستوى الفكر مثل نقده لأخلاق القرية.

٤- الانقصار على نكر الجيل السابق له مثل الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده وعرابى وسعد زغلول من المفكرين والمصلحين والأدباء والقادة والزعماء أو المعاصرين له مثل طه حسين والعهاد وسلامة موسى وأحمد لطفى السيد وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ومحمد عبد الوهاب وصلاح طاهر ومحمد حسين هيكل ومصطفى عبد الرزاق ومحمد صادق الرافعى. ولا ينكر أحدا من زملائه ومعاصرين له أيضا مثل أبو ريدة، وتوفيق الطويل، وعبد الرحمن بدوى، وعثمان أمين، وإبراهيم منكور، وأبو العلا عفيفى، وأبو ريان. ولا ينكر أحدا من الجيل التالى له على الإطلاق جيل ١٩٦٧ فى مصر والشام والمغرب بالرغم من التشابه والاختلاف معه فى كثير من المواقف وكأن النجم لا يكون إلا واحدا دون مراعاة لضم أنوار النجوم ضد الظلام المتضامن حتى يطلع النهار.

٥- "عربى بن ثقافتين" هو فى الحقيقة عربى مع ثقافة ضد أخرى، مع ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا، مع ثقافة العلم والعقل والطبيعة ضد ثقافة الدين والوجدان. والكتاب مما يسبب رد الفعل المضاد فى الحركة السلفية المعاصرة، ثقافة الأنا ضد ثقافة الآخر، وكأنه لا مخرج للجمع بينهما جمعا عضويا وأوليا فى مسار تاريخى تطورى طبيعى، وكأن الجيل الحالى ينتقل من فعل إلى رد فعل، ومن رد فعل إلى فعل دون إيجاد ميزان التعادل بين الثقافتين. كل فريق يسكب الزيت على النار ليزيدها اشتعالا وهو يظن أنه يسطع نورا.

الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنية عمل

فى عيد ميلاده الثمانين

عبد الرحمن بدوى (١٩١٧ -)^(*)

أولاً : من جيل إلى جيل

ليس الفلاسفة دوائر منعزلة فى كل جيل، أو أجيالا منفصلة جيلا وراء جيل، بل هى رسالة حضارية واحدة يقوم بها الفلاسفة - عن وعى أو عن لا وعى - بإرادتهم الإبداعية الحرة أو بتجلى روح الحضارة فيهم، باعتبارهم مظاهر لعقل جمعى كلى واحد. وبالرغم من إحساس بعض الفلاسفة - فى الشرق والغرب على حد سواء - بأنهم وحيدو عصرهم، وأن كلا منهم نسيج وحده، فلا يوجد إلا ذاته، منذ عبر ماكس شترنر عن ذلك فى "الواحد وما يملكه"، إلا أن هذا التفرد لا يلغى المياه الجوفية التى ينبثق منها هذا النبع الفيض حتى لو بلغ عنان السماء. إن كيركجارد هو الفرد ولكنه ثورة على العصر. ونقل الفكر الأوربي - كله - من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة، وإن نبشته هو وحيد عصره. وهو - مع ذلك - يمثل عصرأ بأكمله، نهاية قرن، القرن التاسع عشر، وبداية آخر، القرن العشرين. النبع مرئى وما فى باطن الأرض غير مرئى.

والجيل اللاحق هو الذى يطور الجيل السابق. فعلاقة الأجيال ليست علاقة تقخيم وتعظيم وتبجيل، مما قد يصل إلى حد التقديس والتأليه. التعظيم موت للمعظم والمعظم على حد سواء، نفخ للبالون حتى ينفجر، ذوبان للمسكر فى أكبر قدر ممكن من الماء حتى يذهب طعمه، مد للحبل للمرى حتى ينقطع. وقد جرت العادة فى الاحتفالات بنكرى لراجلين أو بالتحيات فى أعياد ميلادهم الفضية أو العاسية أو الذهبية باتباع هذا المنهج، مع الظن أن ذلك من مظاهر التكريم، علاقة الشيخ بالمريد، والأستاذ بالتلميذ، والسيد بالعبد. وغالبا ما يتم ذلك عن نفاق وزلفى ومطلب حتى يرفع الأستاذ التلميذ إلى مصافه، وحتى يعيش الصغار على موائد الكبار، وحتى يمثلئ الفكر بالصراخ الإعلامى. فيضيع الفكر، ويذهب العلم، ويتوقف التاريخ.

(*) عبد الرحمن بدوى، فى عيد ميلاده الثمانين، بحوث مهداة. الكتاب التذكاري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة ١٩٩٧ ص ١٧ - ١٣٩.

إن خير تحية من جيل لآخر لجيل سابق هي النقد والتطوير، بل والقلب رأساً على عقب، من النقيض إلى النقيض، من أجل بيان جدل الملب والإيجاب، والوجه الآخر للحقيقة. فالفيلسوف - بطبيعته - أحادي النظرة، صاحب رأى، ومؤسس إتجاه. ورائد مدرسة. يضحى بجانب من أجل إبراز جانب آخر. فيأتى فيلسوف بعده وينكره بما أغفل، ويبرز الجانب الآخر حتى تكتمل الصورة. لقد طور أفلاطون معاني سقراط فى نظرية المثل. ثم نقد أرسطو نظرية المثل وقلبها رأساً على عقب، كما طور الهيجليون اليساريون هيجل، ثم جاء ماركس فقلب هيجل رأساً على عقب واضعاً رأسه على الأرض وجاعلاً قدميه إلى السماء. فعاشت الفلسفة اليونانية وتعددت أرواها. كما عاشت الفلسفة الحديثة وتعددت مدارسها. وقد نقد المسيح اليهودية، وهو يهودى، ونقد الإسلام المسيحية واليهودية، وهما فى الأصل وحيان من الله، والكل وحى واحد، دين إبراهيم.

ليس الهدف من النقد بيان العيوب والمثالب، وهو المعنى الدارج الشائع فى الثقافة الشعبية، بل وضع المفكر وعمله فى مرحلته التاريخية من أجل تطوير الجيل اللاحق للجيل السابق. وهذا أكبر دليل على الوفاء، إستمرار عمل الأجيال فى إعادة صياغة المشروع الفيلسوفى للجماعى لمرحلة تاريخية بأكملها، هو عصر النهضة العربى منذ القرن الماضى. أما للتركيز والجحود فهو فى الإهمال عن غير قصد، والاستبعاد عن قصد، وبالتالي قطع الشرايين عن القلب، وتجفيف النهر حتى لا تصب فى النهر الكبير.

ويتطلب ذلك منهج القراءة والتأويل، وإعادة البناء والتركيب، ونقل عمل الجيل السابق لعمل الجيل اللاحق. فالمشروع الحضارى للوعى الجمعى يستغرق عدة أجيال. وفي حالة العالم العربى يمتد مشروع النهضة منذ القرن الماضى، ومازال مستمراً حتى نهاية هذا القرن، ولم يكتمل بعد. وربما ظل قائماً لعدة أجيال قادمة جيل يؤسس، وجيل يمهّد، وجيل يرسى القواعد، وجيل يحكم الصياغة، وجيل يحقق. وربما تستغرق كل مرحلة عدة أجيال. فإذا كان للطهطاوى قد أسس مشروع النهضة، ومهد له جيل تال له : أحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد، فإن الفيلسوف الشامل هو الذى أرسى القواعد بفضل توجيه مصطفى عبد الرزاق. ثم يأتى الجيل الحالى ليحكم الصياغة، جيل المشاريع العربية المعاصرة بعد ١٩٦٧، مثل مشروع "التراث والتجديد" وتقد للعل العربى "والتراث والثورة" - كنماذج ممثلة من مصر والمغرب والشام - ويسلمه لجيل قائم يحقق مشروع النهضة على نحو علمى دقيق، جيل تكون وتجراً وقرأ بين السطور وتجاوز، مثل جيل نصر حامد أبوزيد، وميد القمنى ثم جيل على مبروك.

ولا يوجد خطأ وصواب في منهج للقراءة وإعادة البناء، صواب الجبل السابق وخطأ الجبل اللاحق أو خطأ الجبل السابق وصواب الجبل اللاحق. بل هي أدوار متعاقبة وأطوار متتالية لنفس المشروع النهضوى، كل جبل في مرحلته وبناء على ظروف عصره. فالأمر يتغير وتتغير الرؤى، وتتبدل المناهج بالرغم من وحدة المشروع الحضارى واستمراريته عبر الأجيال. فالمسؤولية جماعية، والعمل مشترك، والبناء متعدد الطوابق، ومتفاوت الأعماق، ومتغير المسعة. ودون الأساس لا يقوم البناء. ودون التمهيد والإعداد لا يحدث حفر فى الأرض ولا تشييد للطوابق.

وهذه محاولة لإعادة بناء الفيلسوف الشامل وتطويره، ولم الشات المتناثر الذى يزيد على المائة وعشرين كتابا فى منظومة واحدة غائية تصويرية، فى حالة متبادلة بين العمل والحياة والواقع، وهى وحدة واحدة. فقد رأى الفيلسوف الشامل نفسه فى خنّين بن إسحق ودار الحكمة بمفرده، ولكن هذه المرة مع الغرب وليس مع اليونان مع توحيد معه. ونشر للترجمات العربية القديمة. قدم المترجمون القدماء للفلسفة اليونانية كما قدم بدوى وحده - من المحدثين - الفلسفة الغربية. وكما كان المترجمون القدماء أيضا فلاسفة، فإن المترجم الحديث - أيضاً - فيلسوف، يترجم ويؤلف. وكما أراد القدماء نهضة الثقافة العربية الإسلامية ونأصليها، كذلك أراد الفيلسوف الشامل نهضة الثقافة العربية فى مرحلتها التاريخية الثانية. إنما الفرق الوحيد أن القدماء عملوا كفرق يتدعج من الخلفاء. والفيلسوف الشامل يعمل وحده فى الوطن أولاً، ثم بعيداً عنه، ثقافياً، حتى تقلص المشروع الفلسفى النهضوى إلى مجرد مشروع فلسفى تاريخى. لم يكن الفيلسوف الشامل فى حاجة إلى تأسيس جمعية فلسفية مصرية - كما طرحت عليه فى منتصف الستينيات - لأنه كان يعتبر نفسه جمعية فلسفية - بمفرده - دونما حاجة إلى الآخرين. ومازال متوحداً فى غربته كآله فى علاه. يتوحد مع عمله كما يتوحد الله مع خلقه، يرى ذاته فى موضوعه كما يرى الله ذاته فى خلقه.

وفى "موسوعة الفلسفة" (جزءان) لا ينكر فى الجزء الأول مع ابن باجة (٩ص)، وابن رشد (٢١ص)، وابن سينا (٢٧ص)، وابن طفيل (٨ص)، وأبى البركات البغدادي (نصف صفحة)، وأبى سليمان المنطقى (١ص)، وحنين بن إسحاق (١ص)، إلا عبد الرحمن بدوى (٢٥ص)^(١). وفى الجزء الثانى لا ينكر من أقرانه إلا أستاذه مصطفى عبد الرزاق (٣ص)، مع الغزالي (٦ص)، والفارابى

(١) بالمقارنة لكمية مع كثافة المؤلف عن نفسه (٢٥ص) سقراط (٤ص)، برجسون (٢٠ص)، نيكارت (١١ص)، رسل (٨ص)، سارتر (٧ص)، كانط (٢٤ص)، ماركس (٦ص)، هيجل (٤ص)، ياسينز (٨ص)، ولا يفوقه كما إلا لرسطو (٣٥ص)، أفلاطون (٣٧ص)، فنته (٣٠ص). وهيجل يكاد يساويه (٢٦ص).

(٢٦ص)، والكندي (١٥ص). ولا يضع ضمن المراجع إلا الأجنبية، وكان العرب المعاصرين لم يضيفوا إلى الدراسات الفلسفية شيئاً. وإن نكر فإنه لا ينكر إلا مؤلفاته العربية ضمن المراجع الأجنبية مثل "مؤبدهاور" و"تيتشه" و"اشبنجر" و"شلنج".

ولا يحيل إلى أحد من أقرانه في مؤلفاته عن الفلسفة وتاريخها، وكأنه أول من كتب في الميدان، خاصة المؤلفات المتأخرة منذ الستينيات وحتى الآن، حيث تعددت الدراسات حول كائط وهيجل. ولا يحيل إلى الترجمات العربية للنصوص كما يحيل إلى ترجمته الخاصة لكتاب "الوجود والعدم" لجان بول سارتر. كما تعددت الكتابات حول الفلسفة اليونانية تأليفاً وترجمةً لنصوصها داخل مصر وخارجها، وهو الذي ينشر بعد مصر في لبنان ولوكويت، ولكنه لا يشير إليها لا منحا ولا ذماً، بل يعتمد - كلية - على المراجع والمصادر الأجنبية وكأنه يؤلف في لندن أو باريس أو برلين أو روما أو مدريد. وما أسهل نقلها - تصويراً - من أى مؤلف أجنبي في الموضوع، كما يفعل بعض الباحثين للمبتدئين دون الاطلاع عليها، بل إيهاماً بها في مجتمع يعز فيه الحصول على المراجع، ويندر وجودها في المكتبات العامة أو الخاصة.

وإذا عرف الفيلسوف على الاتساع الشيء فإنه يوجد، وإن لم يعرفه فإنه لا وجود له. فكتاب "علم الجمال" لهيجل لم يعرفه المؤلف لذلك لم يرضه، ولم يعرضه إلا بعد أن عرفه، مما يدل على التوحيد - لا شعورياً - لديه بين وجود الشيء والمعرفة به. كما فعل الوعي الأوربي مع العالم الجديد، وكأنه لم يكن موجوداً قبل اكتشاف الأوربيين له فيما يسمى بالاستكشافات الجغرافية.

وأخيراً يكتب اسمه على الغلاف اللاتيني بينط أكبر من إسم الكتاب وكأن المحقق هو الأساس، وعنوان الكتاب هو الفرع، وكأن عين القارئ لابد أن تقع - أولاً - على الشخص قبل أن ترى الموضوع^(١).

وبترتيب مؤلفات الفيلسوف الشامل في أول صفحات الكتاب من الجهة اليمنى يصاب القارئ بالدوار ويشعر بعظمة صاحبه. ونادراً ما يوجد في آخره من الجهة اليسرى وكما جرت العادة عند الفنانين من البشر^(٢).

وفي كل أعماله - تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً - في الجبهات الثلاث لا يحيل الفيلسوف الشامل إلى أحد من أقرانه في الهوامش، وكأن الفلسفة ابتدأت منه،

(١) أرسطوطاليس : (في النفس، الآراء الطبيعية) المنسوبة إلى فلوطرخس، "الحص والمصوص" لابن رشد، (النبات) المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، لوكويت، دار القلم، بيروت، ط٢، ١٩٨٠.

(٢) أرسطوطاليس : الخطاب، الترجمة العربية القديمة، للنهضة المصرية، ١٩٥٩.

وانتهت به. ولا يحيل إلا إلى أعماله. فهو المؤلف وهو المرجع، هو الشاهد وهو المشهود له، هو المقياس والمقيس، هو التصور وهو التصديق^(١).

وفى "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي"، يشكر الفيلسوف الشامل مدرسة الأدب العليا في "بيروت" ومديرها "جبريل بونور" على التعاون الثقافي الحر بين بلدان البحر المتوسط دون تسميته للعالم العربي، وفي تيار تسميت طه حسين ورينيه حبش^(٢). وربما هو الاستثناء للوحيد كما تقتضى بذلك آداب الشكر للضيافة العربية.

لم يشر ابن الثمانيين ربيعاً إلى أحد من أقرانه الذين ساهموا معه في نفس المشروع النهوضي الجماعي، مثل إبراهيم بيومي منكور في محاولته إعادة دراسة الفلسفة الإسلامية، وعثمان أمين في محاولته بؤرة للإصلاح سماها "الجوانية" في التصوف، خاصة الغزالي، والفلسفة - خاصة الفارابي - في التراث القديم، وفي المثالية الفرنسية عند ديكرت، والألمانية عن كانت وفشته، وفي يومياته في باريس، ورسائله في الجامعة. وهي نفس رسالة توفيق الطويل في دراسة للتصوف في مصر، والإمام الشعراني ودراسة الأخلاق العربية ومحاولته تأسيس مثالية معتكفة، وهي نفس رسالة زكي نجيب محمود عن طريق فهم التحليل، والوضعية المنطقية وتجديد الفكر العربي. بل لقد ساهم آخرون من جيله، وربما من تلامذته في تأسيس الوجودية مثل زكريا إبراهيم، أو الاعتماد على نيته مثل فؤاد زكريا إضافة عليه. ولكن الأب لا يعترف بأحد، حتى ولو كانوا من أبنائه للشرعيين. بل إنه لا ينكر أحداً من العرب، سواء في المغرب العربي مثل محمد عزيز لحبابي، أو في الجزائر مثل شيخ بوعمران، أو في تونس مثل محبوب بن ميلاد، أو في الشام مثل جميل صليبا وسليمان دنيا. فمصر وحدها في العالم العربي، وهو وحده في مصر،

(١) يحيل في "مدخل جديد إلى الفلسفة" إلى "الزمان الوجودي"، دراسات في الفلسفة الوجودية، "المنطق الصوري والمنطق الرياضي"، وإلى ترجمته لكتاب بنزوي عن "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا" وإلى كرينايس التورنياتي. ويحيل في "الأخلاق النظرية" إلى كتابه "مذاهب الإسلاميين" وإلى المنطق الصوري والرياضي، إلى "تشنجر". ويشير في "هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟" إلى "الزمان الوجودي" (٢)، "مشكلة الموت" (مخطوط)، وفي "تفخيص لتفليس" لابن رشد ويحيل إلى تحقيقه من قبل لتفخيص كتاب "الشعر" في كتاب "فن الشعر" لأرسطو، وفي تفخيص "الفرهان" ويحيل إلى كتابه "منطق أرسطو"، و"المنطق الصوري والرياضي"، وإلى فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، ويحيل إلى كتابه مثل "الأخلاق عند كانت" و"الأخلاق النظرية"، "شوبنهاور"، "هيتشه"، "فلسفة القانون والسياسة عند كانت". وفي "فلسفة الجمال والفن عند هيجل"، ويحيل إلى ترجمته، "مسرحة شو"، والديوان الشرقي لمعرفة الأبحان بالشعر الفارسي، "وفن الشعر" لأرسطو، و"التصوف" لثييلر، و"دون كيخوته" لثرافاتيس و"إلهام تل"، وإلى تحقيقه "مختار الحكم ومحاسن الكلم" وإلى بعض مؤلفاته مثل "الأخلاق عند كانت"، "الدين والتربية عند كانت"، "الموت والتبعية".

(٢) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص ٩ (هامش).

مع أن الاقران العرب كثيرو الذكر له، والإشادة بفضله، والاعتراف بدوره، والسؤال عنه بعد أن غاب عن الوطن. فالوطن الكبير مازال يذكر أبناءه، كما يذكر أحفاده.

بل لا يذكر مشروع النهضة منذ بدايته في القرن الماضي، ولا يربط نفسه بإحدى التيارات الثلاثة فيه، للتبعية السياسية عند الطهطاوى وخير الدين التونسي، أو الحركة الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده في مصر، أو عبد الحميد بن باديس في الجزائر، أو الطاهر بن عاشور من علماء الزيتونة، أو علال الفاسي في المغرب، أو الكوكبي في الشام، أو الأوسيان في العراق، أو الشوكاني في اليمن. كما لا يأخذ موقفاً بالنسبة للتيار العلمى العلماني في مصر والشام عند شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وغيرهم. وقف الطود الشامخ بمفرده مثل دون كيخوته يحارب وحده، ورفضاً فروسية الآخرين. لذلك كان من ترجماته واختياراته ضمن الروائع المائة، وتوحد مع أبطاله الأسطوريين. فالواقع أسطورة والأسطورة واقع، ملائكة كانوا أو شياطين. ولا يحيل إلى أحد من أقرانه الذين درسوا قبله أو معه الفكر الأوربي في يبابه، أو في مساره. وإذا كان لا يذكر النصوص المترجمة إلى اللغة العربية عن أعلام الفلسفة الأوربية ولو تنويعاً بها، فالأولى ألا يذكر كل الدراسات التي تمت قبله ومعه عن الفلسفة الأوربية. فهو وحيد عصره، لم يكتب أحد قبله ولا معه، وربما لن يكتب أحد بعده، لا فيلسوف في الغرب ولا باحث في الشرق.

يريد إقامة مشروعه للمتعدد الجوانب وحده، ببطولة فرنسية، كما يبدو أحياناً من عدة عبارات مثل : "كل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواعى المتطور للإنسانية"^(١). ويهاجم أبو العلا عفيفي، لأنه تجرأ ونشر بعضاً من الترجمات العربية القديمة، ويعتمد هو على مشروعات الآخرين دون أن يذكرهم. ومشروع "أفلاطون عند العرب" هو مشروع بول كراوس، تحول عند المحقق إلى "أفلاطون في الإسلام". وكل للترجمات العربية القديمة هي مشاريع، بل من المستشرقين مثل "اشتيفنيدر" و"جراف" من مستشرقى القرن الماضي، نشروها في المجلات العلمية المتخصصة. وربما فضل الفيلسوف للمحقق هو جمع هذه للنشر السابقة في كتب، وجعلها ميسورة لأكثر قدر ممكن من الدارسين والقراء. وربما يظل "بدوى" محققاً أكثر منه مؤلفاً. والحالتان الوحيدتان اللتان عمل فيهما مع أحد أقرانه، هما ترجمته لكتاب "فلسفة الحضارة"، لأبوت شافيتسر، ومراجعة زكى نجيب محمود. وهى حادثة فريدة، أن يقبل الفيلسوف، وحيد عصره، أن يراجع عليه أحد. وواضح

(١) أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، ط٢ ١٩٧٨، تصدير عام من

أن لترجمة من الإنجليزية، لأن المراجع لا يعرف الألمانية أو الفرنسية. وربما كانت مراجعة صورية، نظراً لما تتطلبه دور النشر الحكومية من مراجعة. فقد نشر الكتاب في المؤسسة المصرية التابعة لوزارة الإرشاد القومي عام ١٩٦٣. والثاني ترجمته لكتاب بنبروي "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا" (جزءان)، ومراجعة د. ثابت الغندي، لأنه ضمن مشروع (الألف كتاب) بوزارة التعليم العالي، ومن إصدارات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، وتستلزم الدولة للمراجعة مع الترجمة.

ولم يذكر الفيلسوف الشامل من أقرانه للفلسفة بالمديح والشاء إلا استأنه : طه حسين، الذي أشرف على رسائله للدكتوراة في عام ١٩٤٣ عن "الزمان الوجودي" وأستاذة مصطفى عبد الرازق.

فقد أعد الفيلسوف الشامل كتاباً تذكرياً عن طه حسين في عيد ميلاده السبعين. يتضمن دراسات مهداة من أصدقائه وتلاميذه، مع إهداء خطابي رنان إلى العلم الشامخ في الأدب المعاصر، ورائد النزعة الإنسانية في الفكر العربي الحديث، والأديب الذي فتح للأدب العربي أفقاً عالمية، والمفكر الحر، والقلب الكبير، والعقل المحيط، والناقد، والساحر بفصلحة للسان، من أدخل مناهج النقد الأدبي الحديث، وصاحب أجمل ترجمة ذاتية. أسهم في القصة العربية، وأضاء تاريخ صدر الإسلام، ونشر التراث الكلاسيكي، فأصبح الموقظ الأكبر للعقل العربي^(١). فقرأ التلميذ نفسه في الأستاذ، ورأى صورته في مرآته، وهو ما لا يسمع به تلميذ الأوس

(١) إلى العلم الشامخ في الأدب المعاصر، إلى رائد النزعة الإنسانية في العصر العربي الحديث، إلى الأديب الذي فتح للأدب العربي أفقاً عالمية، إلى المفكر الحر الذي ناضل بقلبه وعطيه وعمله من أجل رفع لواء الحرية الفكرية في مختلف مراقي الحياة الروحية. إلى القلب الكبير النابض مع المستضعفين، الحافي على المحرومين، الناظر للمضطهدين والمضطهدين، المكافح في سبيل كرامة الإنسان، إلى العقل المحيط بشتى فروع الثقافة المعاصرة، الداعي دعوة التحرر من أغلال التقاليد المتحجرة، والقيم البالية، العامل على تهينة أسباب العلم والتور للناس أجمعين. إلى السائد الذي أنشأ شرعة قيم جديدة، وابتدع موازين للنقد النافذ إلى عناق الأثار الفكرية والأدبية. إلى الساحر بفصاحة لسانه، ونصاعة بيانه، وعذوبة موسيقى أسلوبه، وليناع كلماته وتبراته، الذي أدخل منهج النقد التاريخي الوثيق في دراسة الأدب الجاهلي، فزعزع المسلمات التقليدية الموروثة فيما يتصل به. وكشف ما فيه من افتحال، وعسا لهذا الانتحال من دوافع وأسباب. ولهذا وضع للنقد الفيلولوجي الأساس، أعنى لكل دراسة في هذا الميدان. وهو الذي أنشأ أجمل ترجمة ذاتية عرفها الأدب العربي. وهو الذي أسهم بأوفر مساهمة في إيجاد القصة العربية، حتى استوت على لقمط العالمى. وهو الذي أضاء تاريخ صدر الإسلام. وهو الذي سعى لنشر التراث الكلاسيكي، واليوناني خاصة، من أجل إخصاب روعي جديد للعقل العربي، إذنا يبعث روعي جديد مثل أوروبا، وهو القائد الذي استطاع أن يرسم للأدب العربي طريقه للصحيح. ولهذا أصبح للموقظ الأكبر للعقل العربي. قباص آلاف الآلاف من المثاقين، وباسم الباحثين والأكباء والمفكرين، إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢.

إلى تلاميذ اليوم. كما أهدى من دراساته الإسلامية "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" إلى روح أستاذه الأكبر مصطفى عبد الرزاق، الذي انبهر بقوة إيمانه وهو في مرحلة تمرد الشباب. ورأى فيه نموذج الإنسانية في بيئة ضاعَتْ فيها قيمة الإنسان. فهو الذي هداه من العصيان إلى الطاعة، ومن الثورة إلى الإنعان، يهديه كتابه روحاً بروح، بعد أن عزَّ إهداؤه إليه يداً بيد^(١). وهو ما يشارك فيه كل الأقران من تلاميذ الأستاذ إعترافاً بفضل^(٢).

وقد كتب الفيلسوف للشامل سيرته الذاتية بنفسه في مادة "يدوي" في "موسوعة الفلسفة" حياته وأعماله وفكره^(٣). دون أن ينتظر أن يخلد أحد ذكره. فهذا شرف لا يستطيع أحد من أقرانه وتلاميذه وأصدقائه ومحبيه الوصول إليه. فهو الذي يحيا وهو الذي يحيى نفسه. وهو الذي يموت، وهو الذي يُعزى نفسه. لا يحتاج الممثل إلى جمهور، ففي فنه يتحقق الفنان والناقد، المبدع والمتلقي، ولا حتى شكر المنعم واجب عليه، كما قال المعتزلة قديماً في الواجبات العقلية الثلاثة: الخلق، والتكليف، وشكر المنعم. فالعقري يولد ويحيا ويموت كقنر تاريخي، وكجزء منه في إحدى مراحل.

(١) "إلى روح أستاذي الأكبر مصطفى عبد الرزاق، بروحك الممتلئة، بهرتني بنور الإيمان، ولما في موجة الشباب المتمرد، وتجسدت نموذجاً للإنسانية في بيئة ضاع فيها معانها، فأعنت إلى الثقة بالإنسان، لواءه بالأمس كانت روجي تصرخ من صاقي هاوية للصبيان، فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ. لمن لي اليوم بمن يردني من العصيان إلى الإيمان، ومن الثورة إلى الإنعان. وبالأمس كان من أعز لماني أن أهدى إليك كتيبي يداً بيد. فهل لي أن أطمع اليوم في إهدائها إليك روحاً لروح، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي"، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٨٢.

(٢) وذلك مثل إبراهيم منكور، عثمان أمين، توفيق الطويل، محمد مصطفى حلمي، محمد علي أبو ريان، أبو العلا عفيفي، علي سامي النشار ... الخ.

(٣) ولد في ١٩١٧/٢/٤ في قرية شرباص بفارسكو، لقفيلية (دمياط حالياً). حصل على شهادة الابتدائية عام ١٩٢٩. وكان ترتيبه أول المدرسة، و٣٥٤ على القنطرة من ٣٠,٠٠٠ تلميذ. حصل على الكفاءة من المدرسة السعيدية عام ١٩٣٢، وعلى البكالوريا عام ١٩٣٤. وكان ترتيبه الثاني. وحصل على ليسانس الفلسفة ١٩٣٨. وكان الأول على القسم، تلتزم على كوابيره ولالاته ومصطفى عبد الرزاق وكراوس. وعين معيداً بالجامعة. وحصل على الماجستير تحت إشراف لالات وكوابيره ١٩٤١ في مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية. وعين أستاذاً مساعداً ١٩٤٩، وأستاذاً عام ١٩٥٩. وظل رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس أكثر من عشرين عاماً ١٩٥٠ - ١٩٧١. أعير لأول مرة عام ١٩٤٧ - ١٩٤٨ إلى كلية الآداب ببيروت للتدريس لجامعة ليون. ثم مستشاراً في برن ١٩٥٦ - ١٩٥٨، ثم أستاذاً بالسربون ١٩٦٧، ثم بليبيا ١٩٦٧ - ١٩٧٣ ثم بطهران ١٩٧٣ - ١٩٧٤. ثم أعير إلى الكويت عام ١٩٧١ أكثر من عشرين عاماً، غادرها بعدها لتجاوزته من التقاعد إلى باريس. ومازال قاطناً بها في فندق لوتيسيا بالحي السليح. وقد غير سكنه الآن، ودون عنوان. عين عضواً بلجنة الدستور عام ١٩٥٢. وهاجمه نظراً لأن الفرد الأرحم والبطل للتاريخي لا يقيد قانون حركته. الوطن تجسده له وهو تجسيد لهذا الوطن.

ثانياً : الفلسفة على الاتساع

وأول ما يبدو هو هذا الكم الهائل من المؤلفات للفيلسوف الشامل لدرجة استحالة الاستيعاب والقراءة والاحتواء. فقد جاوزت المائة كتاب، أمكن حصرها وتحليلها. وفي رأيه المائة وعشرين كتاباً، وفي رأى ناشريه المائة وخمسين كتاباً^(١). ولاتساعها بوبها صاحب الثمانين ربيعاً فى أبواب : ميكرات، دراسات، خلاصة الفكر الأوربي، دراسات إسلامية، ترجمات، للروائع المائة، بل وفى سلاسل مثل سلسلة الينابيع، وبلغات متعددة، العربية، وهى الأكثر، والفرنسية وهى الأقل. وتتنوع الأعمال بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والإبداع الشعري والقصصى، مما يستلزم تصنيفاً جديداً، من أجل تلمس جوانب المشروع الفلسفى للفيلسوف الشامل. فهو - من هذه الناحية - فيلسوف عصر وسيط مسيحى مثل توما الأكوينى، يكتب "الخلاصة اللاهوتية" فى عشرات الأجزاء. وهو أيضاً فيلسوف إسلامى يجمع ويؤلف ويعرض وينتقى ويقتبس، كما فعل ابن سينا فى موسوعته. هو فيلسوف موسوعى، يؤلف فى كل ميدان، ويكتب فى كل علم، لا تعد معارفه حدود، يسمح فى فضاء لا نهائى للمعارف البشرية مثل للقنماء. لا فرق بين النقد والإبداع، بين المعرفة والعلم، بين التراث والتجديد^(٢).

وهناك فلاسفة آخرون مقولون فى التأليف، عظماء فى الأثر، مثل "برجسون" الذى لا تتجاوز مؤلفاته الثمانية ولكنه شق طريقاً جديداً للفلسفة مازالت قائمة. بل أرسى قواعد نيار بأكمله "البرجسونية"، بالرغم من أنه كان لا يريد أن يؤسس مذهباً. فالمذهب مغلق، وهو صاحب فلسفة التفتح. ولقد كان الفيلسوف على الاتساع على إعجاب شديد ببرجسون، وأعلن عن صدور مؤلف عنه، ولكن الإعجاب شئ، والسلوك شئ آخر.

وهناك شعور حاد بالفلسفة على الاتساع، وبملاحم المشروع العامة فى الأفق فى ذكر مؤلفات الفيلسوف الشامل وتصنيفها فى أربع مجموعات.

أ- "ميكرات" أى الإبداع. وهو الأصغر حجماً والأهم كيفاً، وتجمع بين الفلسفة والشعر واليوميات^(٣).

ب- "دراسات" وتضمن "خلاصة الفكر الأوربي". وتشمل الدراسات الفلسفية والمنطق والشعر ومناهج البحث. بل وتضم للترجمة وكتابتها دراسات، مثل "النقد

(١) هذا ما تم الإعلان عنه فى ظهر الغلاف الثانى لكتابه، "فلسفة للفنون والسياسة عند هيجل"، "قصة الجمال والفن"، والفنانون ثلاثة، دار الشرق، ودار القلم، والموسسة العربية للدراسات والنشر.

(٢) وهو أيضاً نموذج محمد على أبو ريان أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية الذى رحل عنا العام الماضى (١٩٩٦).

(٣) (أ) ميكرات ١- لزمان الوجودى ٢- هموم للشباب ٣- مرآة نفسى (شعر) ٤- الحور والقنور ٥- نشيد الغريب (شعر) ٦- هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟

التاريخي" وهو ليس تأليفاً أو دراسة، بل ترجمة كتاب للأتجوا ووسينوبوس بنفس العنوان. أما "خلاصة الفكر الأوربي"، فتشمل دراسة أعلام الفلسفة الحديثة، مثل "نيتشه" و"إشبنجر" و"مونيهور" و"مسلنج"، أو الفلسفة اليونانية مثل "أفلاطون" و"أرسطو" باعتبارهما "صيف الفكر اليوناني" أي "الذروة"، مع "ربيع الفكر اليوناني" (البداية)، و"خريف الفكر اليوناني" مع مثاليته (النهاية) و"فلسفة العصور الوسطى" قبل الانتقال إلى العصور الحديثة، وباعتبار أن اليونان مصدر الغرب الحديث^(١).

جـ - "دراسات إسلامية" وتشمل للتحقيق والتأليف والترجمة والإعداد، والإعلان عنها دون ترتيب زمني أو موضوعي. وتشمل الترجمات العربية القديمة لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين، للصحيح فيها والمنحول، وتحقيق النصوص العربية لابن سينا، وابن رشد، والغزالي، وأبي يزيد البسطامي، والنوحيدي، ومسكويه، والمبشر بن فاتك، وابن سبعين، وأبي سليمان المنطقي. والترجمة لنقل التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ودراسات المستشرقين عن الإنسان الكامل، وعن الخوارج والشيعة، وعن ابن عربي وروح الحضارة العربية. أما للتأليف فيشمّل تاريخ الإلحاد، والإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وهو أكثر المؤلفات إبداعاً وربطاً بين التراثين الإسلامي والغربي، وحازم القرطاجني وأرسطو ربطاً بين التراثين الإسلامي واليوناني، وربعة العدوية شهيدة العشق الإلهي، ودور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ربطاً بين التراث العربي والتراث الغربي^(٢).

(١) (ب) دراسات ١- الموت والحياة ٢- دراسات في الفلسفة الوجودية ٣- المنطق الصوري والرياضي ٤- للتدقّ للتحقيق ٥- مناهج لبحث العلمي ٦- في الشعر الأوربي المعاصر.
و خلاصة الفكر الأوربي ١- نيتشه ٢- إشبنجر ٣- مونيهور ٤- أفلاطون ٥- أرسطو ٦- ربيع الفكر اليوناني ٧- خريف الفكر اليوناني ٨- فلسفة العصور الوسطى ٩- المثالية الألمانية (في ثلاثة أجزاء فشته وهيجل وشلنج).

(٢) (ج) دراسات إسلامية: ١- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ٢- من تاريخ الإلحاد في الإسلام ٣- شخصيات تلت في الإسلام ٤- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٥- أرسطو عند العرب ٦- المثل العقلية الأفلاطونية ٧- منطق أرسطو (ثلاثة أجزاء) ٨- شهيدة العشق الإلهي (ربعة العدوية) ٩- شطحات الصوفية "أبو يزيد البسطامي" ١٠- روح الحضارة العربية ١١- الإنسان الكامل في الإسلام ١٢- النوحيدي: الإشارات الإلهية ١٣- مسكويه: الحكمة الخالدة ١٤- فن الشعر لأرسطوطاليس: (في النفس مع الآراء الطبيعية) لقوطرخس، وكتاب (النبات) ثم (الحس والمصور) لابن رشد ١٥- ابن سينا: عيون للحكمة ١٨- ابن سينا: أبرهان (من الشفاء) ١٩- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ٢٠- أفلوطين عند العرب ٢١- المبشر بن فاتك: مختار الحكم ٢٢- فلهاوزن: الخوارج والشيعة ٢٣- أرسطوطاليس: الخطبة ٢٤- ابن رشد: تلخيص الخطبة ٢٥- مخطوطات أرسطو في العربية ٢٦- مؤلفات الغزالي ٢٧- مؤلفات ابن خلدون ٢٨- أرسطوطاليس في السماء والأثر العلوية ٢٩- حازم القرطاجني وأرسطوطاليس ٣٠- رسائل ابن سبعين ٣١- دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ٣٢- أرسطوطاليس: الطبيعة (شروحه العربية القديمة) ٢٣- ابن سينا: فن-د

أما الترجمات فتشمل الروائع المائة، ومعظمها ترجمات عن الأدب الرومانسي الألماني شعراً ونثراً، وأُخذت عن الأسبانية والفرنسية^(١). وتأتي ترجمات أخرى خارج الروائع المائة ودون ترقيم، إضافات عامة، حتمتها ربما الظروف والمناسبات، تجمع بين الحضارة والفلسفة واللغز^(٢).

وقد كتب الفيلسوف الشامل موسوعتين بمفرده صدرا في نفس العام: "موسوعة المستشرقين" في جزء واحد و"موسوعة الفلسفة" في جزأين، إعرافاً بفضلهم وإقراراً بمصادر علمه. وتتبع للموسوعة الأولى الترتيب الأبجدي العربي لأعلام الاستشراق. والموضوعات على حد سواء. ويبدأ المقال بعرض حياة المستشرق ومؤلفاته، وينتهي بمراجع عنه. ويمتد الاستشراق عبر العصر الوسيط والعصر الحديث. ويذكر كل من تعرض للإسلام من الغربيين. وهو علم تجميعي خالص، معظمه منقول من مراجع أجنبية دون الإعلان عنها. وقد وضعت موضوعات مع الأسماء مثل القرآن طبعته في أوروبا وفهارسه وترجمته الأولى، دون الحديث. ويذكر المعجم اللاتيني العربي الأول، والمعجم اللاتيني العربي الثاني، وأولوية المطبعة العربية في أوروبا، مادامت المادة والمعلومات متوافرة. يغلب عليها المدح، ويغيب منها النقد. وتخلو الموسوعة من تصدير أو استهلال أو مقدمة، تحدد إطارها، وتبين هدفها، أسوة بباقي المؤلفات والتحقيقات والترجمات والإعدادات^(٣).

والثانية "موسوعة الفلسفة" (جزءان)، تضم أعلام الفلسفة ومدارسها، وأهم مفاهيمها وموضوعاتها وتاريخها، بترتيب أبجدي عربي، وفي آخر كل مقال بعض علماء النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد. والكتاب لا يتضمن قائمة بأسماء الفلاسفة في آخره، بل بعض صور الفلاسفة. ويجمع بين الفيلسوفين العربية الإسلامية والغربية على نحو غير متوازن. فبينما يضم الجزء الأول تسعة فلاسفة عرب، منهم المؤلف نفسه، يضم مائة وثلاثة فلاسفة أوروبيين. وبينما يضم الجزء

الشعر (من انشاء) ٣٤- الغزالي: فضائح الباطنية ٣٥- رسائل الإسكندر المقدوني ٣٦- أسين بلاتويس : ابن عربي.

(١) د) ترجمات : لروائع المائة ١- لوشندورف : من حياة حائر بلر ٢- فوكيه : أثنين ٣- جيته : لديوان الشرقى ٤- بيرن : أسفار أشتيلد هارولد ٥- جيته : الأسباب المختارة ٦- برشت : دائرة الطيفيوس القوقازية ٧- ثريانتس : دون كخوته (أربعة أجزاء) ٨- دورنمات : علماء الطبيعة ٩- مسرحيات لوركا : يرما، عرس الدم ، الإسكافية العجيبة ١٠- مسرحيات برشت: الأم للشجاعة ولولادها، الإنسان الطيب في مستوان ١١- يونسكو : فتاة للزواج.

(٢) ١- إنيغويستور : فلسفة الحضارة ٢- بنزوي : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ٣- ج. ب. سارتر : الوجود والعدم ٤- ويثيه ويچ : الفن والنور وقراءة اللوحات.

(٣) "موسوعة المستشرقين"، دار العلم للملايين، بيروت ط١، شباط، فبراير ١٩٨٤.

الثاني أربعة فلاسفة عرب، يضم مائة وثلاثة وعشرين فيلسوفا غربيا، وكأن العرب والمسلمين لا دور لهم في الفلسفة^(١).

والهدف من موسوعة الفلسفة تلبية حاجة القارئ العربي المتخصص وغير المتخصص بما يحتاجان إليه، للأول المعلومات الأولية عن الفيلسوف والمذهب، وللثاني حرية الفكر واتساع الأفق وروح النقد، وتمكينه من تكوين نظرة فلسفية للكون والإنسان والحياة. والهدف - في الحالتين - السمو بالفكر الإنساني الرفيع^(٢). وتعتمد بطبيعة الحال على بعض ما أصدره من كتب سابقة، كما أفاد من الموسوعات الفلسفية الأوربية والأمريكية في العقدين الأخيرين، ومن السلاسل الفرنسية والألمانية والإيطالية المتخصصة لأعلام الفلسفة ومذاهبهم، ومن معالجم المصطلحات الفلسفية التي يستغرق مردها عدة صفحات. كما يتجلى نموذج الفلسفة على الاتساع في ترجمته لكتاب بنزوي "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا" (جزءان) والذي يستعرض حوالى إثنتين وستين فيلسوفا، حياة ومؤلفات ومذاهب في ثلاثة تيارات رئيسية: الوضعية للتجريبية، والوضعية الوطنية، والكانتوية باتجاهها النفسى والاجتماعى ثم والمثالية النقدية والمعرفية، ثم الوضعية الميتافيزيقية والروحية. وكلها تدور حول الأنا والتجربة الفردية، لذلك عشقها الفيلسوف الموسوى. وقد تتغير العناوين المعلن عنها مثل الإعلان عن للمثالية الألمانية في ثلاثة أجزاء (فشنه، هيجل، شلنج) ثم صدر تحت عنوان "شلنج" مع فصلين تمهيديين عن "فشنه وشلنج"، وقبل أن يستأثر هيجل بجزأين آخرين عن فلسفة القانون والسياسة والجمال والفن. وقد يعلن عن كتب ولا تصدر، مثل الإعلان عن "برجسون" في خلاصة الفكر الأوربى، وعن رسائل الإسكندر الأفروديسي في كتاب مستقل، وقد صدرت في كتاب آخر "شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى"، و"إيرقلس عند العرب" وقد صدر في

(١) "موسوعة الفلسفة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (جزءان). بيروت ١٩٨٤. في الجزء الأول يذكر بعض للفلاسفة العرب والمسلمين: ابن باجة، ابن رشد، ابن سينا، ابن طفيل، أبو بركات البغدادي، أبو سليمان المنطقي، حنين بن إسحاق، وعبد الرحمن بدوي. وفي الجزء الثاني يذكر: مصطفى عبد الرزاق والغزالي والفارابي والتكدي فحسب.

(٢) هذه موسوعة للفلسفة، وهي تلبية حاجة خاصة يستشعرها القارئ العربي، ليس فقط للتخصص في الفلسفة بل وكل مثقف بحاجة، فهي تصف الأول بما يربط إليه من معلومات موجزة عن التلافة والمعاني والمذاهب الفلسفية، وهي تزود القارئ بما يقف عليه من معلومات هذا الفرع الأساسى من فروع المعرفة الإنسانية، الذي يبين له التكوين البطى الحر، ويوسع من أفق تفكيره، ويثبت فيه الروح النقدية، ويمكّنه من تكوين نظرة في الحياة وفي الوجود، ويشغل ذهنه بمشاكل الإنسان والكون، وبالجملة يسمو بالجانب الإنساني حقاً في الإنسان .. وكل أملى في أن تكون هذه الموسوعة الفلسفية أداة عمل ممتاز للباحثين في الفلسفة والراغبين في الإفادة من مناهجها ومذاهبها في السمو بالفكر الإنساني الصحيح... "موسوعة الفلسفة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ج١، ص ٥.

"الأفلاطونية المحدثه عند العرب" و"الآراء الطبيعية لفلوطرخس"، وقد صدر فى كتاب آخر، والتشويق إلى الحياة الدائمة للتوحيدى. ولم يصدر منها إلا ما يتجاوز العشرين، وكان العمر يتسع مع ما يتسع إلى ترجمة روائع مائة من الألب الأوروبى، بالإضافة إلى ما يزيد عن المائة من الدراسات الأخرى فى التراثين العربى والأوروبى، تاليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً. فرد واحد يقوم بدور جيل كامل أو مؤسسة بحثية بأسرها. وأحياناً يعلن عن عدد مختلف من الأجزاء: مثل الإعلان عن منطق أرسطو مرة فى أجزاء خمسة وهو الأقل، ومرة فى ثلاثة أجزاء وهو الأكثر والأصح، وتون كيخوته" لثربنتس، الإعلان عنها فى أربعة أجزاء وصدرت فى جزأين.

ومرة يعلن عن كتاب فى الدراسات، وهو مترجم دون إسم المترجم، مثل "روح الحضارة العربية" وهو لكارل هنرش شيدر، ومرة مع ذكر المؤلف مثل فلهوزن "الخوارج والشيعه"، والتراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، و"مخصيات قلقة فى الإسلام"، و"مسطحات الصوفية"، و"الإنسان الكامل". وكلها مترجمات، دون الإعلان عن مؤلفيها، وكان لا فرق بين التأليف والترجمة. فالتأليف ترجمة حرة، والترجمة تأليف غير مباشر والتعبير عن النفس عن طريق أفكار الآخرين.

ومرة يعلن عن الترجمة بأكثر من عنوان، مثل ترجمة "بيرن"، مرة "تشيلد هارولد" ومرة "سفار تشيلد هارولد"، وترجمة جيته، "الديوان الشرقى"، اختصاراً للديوان الشرقى للمؤلف الغربى، والأصح "الديوان الشرقى للشاعر الغربى"، وحرافياً "الديوان الغربى الشرقى"، وترجمة رينيه ويج "الفن والنور واللوحات" وهو الأغلب، وأحياناً "الفن والنور وقراءة اللوحات" وهو الأقل.

وقد يعلن عن عدة أجزاء تكون سلسلة متصلة، ولا يصدر إلا جزء واحد، مثل الإعلان عن "مسطحات الصوفية" ولم يصدر إلا الجزء الأول عن أبى يزيد البسطامى، والإعلان عن "الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام"، ولم يصدر إلا الجزء الأول.

وبدل ذلك على أن المشروع البحثى للفيلسوف الشامل فى بدايته كان متشعب الاتجاهات بين التأليف والترجمة والتحقيق والإعداد، أو بينها جميعاً. وكان مازال متحركاً فى كل هذه الاتجاهات، طموحاً للغاية أكثر مما تتسع له حياة فرد واحد. ولكن هذه هى طبيعة المشاريع الفكرية الكبرى، مسار حياة، يكشف عن بنية عمل، قصد كلئى يتحقق فى مقاصد جزئية.

وتتوزع الأعمال على رحلة العمر كلها منذ أكثر من نصف قرن. لا تغزر قبل الأستاذية، ثم تضمحل أو تكاد تختفى بعدها. أول كتبه فى أواخر الثلاثينيات،

ومازال يعطى حتى أواخر التسعينيات، وإن اختلف إتجاه العطاء طبقاً لمراحل العمر ومكان العطاء، وأغلبية هدف على هدف فى جدل خصب بين الفكر والتاريخ.

والسؤال : كيف استطاع عمر واحد أن ينجز أكثر من مائة كتاب، بمعدل كتاب واحد كل أربعة أشهر، وفى موضوعات متفرقة، تضم أكثر من حضارة، على الأقل فى حضارتين مختلفتين، الإسلامية والغربية، وفى ثقافات متعددة داخل كل حضارة، العربية والفارسية والتركية والهندية داخل الحضارة الإسلامية، والألمانية والفرنسية والإسبانية والإيطالية داخل الحضارة الأوروبية؟

وفى نفس الوقت كيف استطاع الجمع بين الفكر والسياسة، بين النظر والعمل، بين البحث العلمى والنشاط الحزبى، خاصة وهو فى مرحلة الشباب بعد أن قدمه فتحى رضوان لشباب الحزب الوطنى ومصر الفتاة، مفكراً مرموقاً؟ فأعسال الفيلسوف الشامل هى أكبر سباحة عرفها الفكر العربى المعاصر فى فكر البشر. ولا يوجد فيلسوف خدم الفكر الفلسفى فى مصر قدر ما خدمه الفيلسوف الشامل، فهو النافذة التى فتحتها على الدراسات الإسلامية والفلسفة العربية، بعد أن توارت هموم الوطن منذ هوموم الشباب. ظل العالم الباحث الأستاذ عازفاً عن المناصب الرسمية غير متطلع لها. وكان المنصب الوحيد الذى أخذه فى الجامعة، وخارجها هو منصب المستشار الثقافى لمصر فى برن بسويسرا ١٩٥٦ - ١٩٥٩، منذ التأميم حتى الوحدة. وهو منصب لا يتقلده إلا مفكر، إستعمله فى البحث والاطلاع على المكتبات أكثر من استعماله فى جمع الأموال واستثمارها فى الأعمال الحرة.

وهو مشروع فكرى واحد بالرغم من تقلباته وذنباته، وغلبة جانب على آخر، وطبقاً لمراحل العمر وقربه أو بعده عن الوطن. ومازالت الوحدة تجمع بين الشئتان، وإن كان أثره بدأ فى الاتحصال لتغيير الواقع، والفيلسوف الشامل لا يتغير.

ويغلب منهج العرض، عرض المادة العلمية دون تدخل من المؤلف بالنقد أو التطوير أو القراءة، كما هو الحال فى التأليف المدرسى، وكان المادة العلمية هى العلم، والمعلومات المتوافرة هى العلم الجديد للمضاف إلى العلم القديم إلى بيئة تفكر إلى كل شئ، المعلومات والعلم على حد سواء، وفى عصر كان المفكر أو الأديب أو العالم كالنجم الزاهر، يسطع فى السماء، ويضىء فى كل اتجاه.

فهو بمفرده مكتبة حية متنقلة تحتوى على تاريخ الفكر البشرى كله، باستثناء الشرق القديم وأفريقيا وأمريكا، وكأنه لم يهتم إلا بالإسلام والغرب، فقد انتقلت الحضارة من اليونان إلى العرب، ثم من العرب إلى الغرب، وربما تنتقل إلى العرب من جديد.



مشروعه فيما يبدو التمهيد لأجيال قادمة من دارسى الفلسفة، وإعداد الخريطة العامة للفكر البشرى لهم، باتوراما عريضة، يرون فيها الروح البشرى وهو يعي ذاته بالفكر، يؤسس الميلدين، ويفتح المجالات، ويضع الأسس، ويتركز المجهول، ويسهل الصعب، ويجلب النادر، ويفتح الأبواب لأجيال قادمة للدخول.

والفيلسوف الشامل نقطة التقاء بين الشرق والغرب، كما هو الحال عند كل مفكرى النهضة العربية. يقرأ الأنا فى مرآة الآخر، ويرى الآخر فى مرآة الأنا. فالواقع له عينيان، عين على الماضى وعين على المستقبل. وله رثتان، رثة تنتفس بتراث القدماء، ورثة تنتفس بتراث المحدثين. وهى أبعاد الزمن الثلاثة. فالواقع هو الحاضر، وتراث القدماء هو الماضى، وتراث المحدثين هو المستقبل.

ويمكن التعرف على عدة دوافع لهذا التأليف على الاتساع، منها ما يتعلق بالحالة الراهنة للفلسفة فى الجيل الماضى، ومنها ما يتعلق بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والمهنية العامة فى مصر.

حاول الجيل الماضى منذ نشأة الجامعات المصرية تأسيس كل شئ وإعطاء أساس عام للفكر الفلسفى فى مصر، لا فرق بين دراسات إسلامية ودراسات غربية، تأليفاً أو تحقيقاً أو ترجمة، فلسفة أو أدباً، جامعياً أو أزهرياً، مصرياً أو عربياً أو أجنبياً^(١). بل إن الذى أشرف على الفيلسوف الشامل فى رسائله للدكتوراة "الزمان الوجودى" عام ١٩٤٣ هو عميد الأدب العربى طه حسين. كان الفراغ كبيراً يحتاج إلى ملء أولى فى كل الميادين. ودون هذا الحد الأدنى من الثقافة الفلسفية على الاتساع لا يمكن لأجيال قادمة البناء والتشييد فى للعمق - أولاً - وفى الارتفاع - ثانياً. فهو ينتمى إلى جيل إرساء القواعد، ووضع الأسس مثل طه حسين، وأمين الخولى، ومصطفى عبد الرزاق، وعثمان أمين، وتوفيق الطويل، وزكى نجيب محمود، وأبو ريان، وأبو العلا عفيفى، وعلى سامى النشار، وأحمد فؤاد الأهوانى، ومصطفى حلمى. فلولو الجيل الأول ووضّع الأساس لما أمكن للأجيال القادمة التحول من الاتساع إلى للعمق، ومن الأساس إلى البناء، ومن القواعد إلى البيت، ومن العام إلى الخاص.

(١) درس فى الجامعة المصرية أزهريون مثل الشيخ مصطفى عبد الرزاق والشيخ طنطاوى جوهرى كما درس مستشرقون مثل الكونت دى جيلزا وسوريو وامبينيون وكوليريه ولالاتد وبول كروس نظراً لارتباط طه حسين عميد الأدب بهذا الجيل من المستشرقين.

وقد يكون السبب جامعيًا، فابن الثمانين أستاذ جامعي يدرس كل شيء، تاريخ الفلسفة اليونانية والوسطى والحديثة، والإسلامية بكل أنواعها، الفلسفة والكلام التصوف، والعلوم الفلسفية، للمنطق ومناهج البحث، والأخلاق، والسياسة، وفلسفة التاريخ. وكان هو مؤسس القسم الأول، والأستاذ الأول، والمؤلف الأول، فكتب في كل المقررات لإفادة الطالب. فكان صاحب صنعة ورائد حرفة، التأليف الجامعي، والكتاب المقرر، والتوزيع على الطلاب. وهو تقليد مازال قائمًا في جامعة عين شمس من الجيل المتوسط والجيل الحالي، حتى طغى توزيع الكتب على العلم، على الأستاذ والطالب والمعاى على حد سواء.

وربما دخل العامل الاقتصادي في ذلك . فالفيلسوف الشامل في بحبوحة من العيش، ومن أسرة ميسورة صاحبة أرض في الريف. وكما يتندر الأديباء ببخل توفيق الحكيم، يتندر أساتذة الفلسفة أيضًا ببخل الفيلسوف الشامل في حياته الخاصة والعامة، دون تغيير للهندام، ودون عربة لتسهيل الانتقال، ودون تمتع بما أعطيه من سعة في العيش. ولا فرق هنا بين للتفتير والزهد إلا في الباعث، والنتيجة واحدة.

وقد يكون السبب وجود ناشر معروف ومشهود له بالكفاءة في النشر والتوزيع. فيسهل للباحث هم النشر والبحث عن ناشر والصراع معه على حقوق المؤلفين التي - في الغالب - ما تضعي لحساب الناشر، أو بتزوير كتبه، أو بإصدار طبعات خاصة لا يعلمها المؤلف، أو بزيادة عدد الكتب في الطبعة الواحدة على غير علم المؤلف. كان الناشر يتغير بتغير المكان، فالعالم يجذب ناشره في أى مكان حل^(١).

وقد يكون الدافع إمكانية البحث العلمى الواسعة، الاتصال بالمستشرقين، والاطلاع على أبحاثهم، المعرفة بعديد من اللغات الأجنبية الحية، كالفرنسية والألمانية والإسبانية والإيطالية والإنجليزية في الغرب، والفارسية والتركية في الشرق، أو للقديمة كاليونانية واللاتينية. هذا بالإضافة إلى كثرة الأسفار، والاطلاع على مكتبات العالم الشهيرة، الوطنية في باريس، والأمكوريال بالغرب في مدريد، ولأحد الثالث بإستنبول، ومكتبة جامعة طهران.

كما ساعده وجوده مستشاراً ثقافياً في برن على مدى ثلاث سنوات، في الخمسينيات، بعد لثورة المصرية، على سهولة الاطلاع على أمهات المراجع في

(١) بدأ الفيلسوف الشامل مع مكتبة النهضة المصرية قبل أن يغادر إلى الكويت، وقد طبعت له ثلاثة أرباع مؤلفاته. ثم وكالة المطبوعات في الكويت، بالاشتراك مع دار القلم في لبنان، وأخيراً مع دار فارس بعمان، ثم المؤسسة العربية للدراسات ولتنشر ببيروت، مع نشر محدود مع اللجنة القومية التابعة للدولة. ولتنشر الأجنبي له هو فرن في باريس، بالإضافة إلى كتاب واحد في مدريد.

المكتبات الأوربية، بما توافر لديه من وقت، وإمكانات مادية وحماس للعلم، ونقل دراسات المستشرقين والتعريف بأعمالهم، في فراغ فلسفي شديد يحتاج إلى من يملؤه علماً وشهرة وبزوغاً.

وقد يساعد على ذلك التفريغ الكامل للبحث العلمي لدرجة الراهنة، والعزوف عن الزوج والأهل والأولاد والأقارب والأصدقاء والخلان، أسوة بالجاحظ وابن رشد من القدماء. فالجاحظ وقعت مكتبته عليه. وابن رشد لم يترك الكتابة والتأليف إلا ليلتين، ليلة وفاة أبيه، وليلة بناه على أهله كما تقول الروايات.

يضاف إلى ذلك الرغبة في العزلة والمزاج الحاد، والطبع الجاد، والعبوس الدائم، والجدية الصارمة، حتى أصبح البحث العلمي جزءاً من المزاج النفسي والتكوين البني، بالرغم من "هموم الشباب"، و"اعترفت ساقطة"، ويوميات إحدى بنات الهوى". خشي الزملاء والتلاميذ والأصدقاء والمريدون الاقتراب منه خشية أن يصيبهم منه الأذى والامتهان. رفض جوائز الدولة التقديرية من الجامعات المصرية والأجنبية. ومازال يرفض كل مظاهر التكريم له، متشككا في كل شيء، أو متعاليا على كل شيء، كالقائد الذي لا يضع نياشينه على صدره، حتى لو اقتصر في كل الحروب. فماذا تزيده للنياشين؟ من يضعها يستمد وجوده منها، ويشعر بأنه أقل منها، ومن يعزف عنها، تستمد هي وجودها منه، ويتعالى هو عليها^(١).

ثالثاً : الجبهات الثلاث

ويمكن إعادة تصنيف أعمال الفيلسوف الشامل في ثلاث جبهات، مازالت تكون مشروع النهضة العربي منذ "مناهج الأكياب" في القرن الماضي حتى مشروع "التراث والتجديد" : "الموقف من التراث القديم"، "الموقف من التراث الغربي"، "الموقف من الواقع المعاصر". وهو مشروع متصل منذ فجر النهضة العربية عند الطهطاوي حتى هذا الجيل، يساهم فيه كل مفكر في إحدى صياغاته وأشكاله. فالكتابة عن الآخر هي كتابة عن الأنا في مرآة الآخر، وتتعلقت للجبهتان الأولى والثانية من حيث غزارة الإنتاج، حوالى خمسين مؤلفاً في كل جبهة. ثم تكتمش الجبهة الثالثة التي يسميها "المبتكرات" في عشرة أعمال تقريبا. وهذا يدل على أن معظم التأليف في النصوص. يقرأ النصوص، ولا ينظر إلى الواقع إلا من خلال النصوص، القديم منها والحديث. فأصبح الإنتاج تراثي الطابع، مكتبي الاتجاه، نصي القراء. يغلب عليه النقل أكثر من الإبداع، والقراءة والتأويل أكثر من التنظير المباشر للواقع.

(١) لذلك كان إصدار هذه التحية للمهدة للفيلسوف الشامل في عيد ميلاده الثمانين مجازفة غير مأمونة المواقف، ومخاطرة قد تعرض أكثر مما تنفع. ولكن كسر حاجز الصمت، وعبور الهوة السحيقة بين الأجيال، وبين الفيلسوف والوطن هو المجزؤ والدفع. وكمن مرة كان العصيان أفضل من الطاعة.

ولا يهتم المؤلف بترتيب زمني للأعمال، فعمل هناك تطوراً فكرياً يمكن رصده. ولا يهتم بالطبعات الأولى أو المتأخرة بمزيد من الدقة والإحكام، كما تفعل مكتبة مصر في أعمال نجيب محفوظ، ومكتبة الشروق في أعمال سيد قطب. فقد تحدد المشروع من قبل مرة واحدة، وإنما المراحل هي لبنات وطوابق لإتمام البناء.

وهناك مسافة زمنية تطول أو تقصر، بين سنة للنشر وسنة إعداد الكتاب، قد تصل إلى أكثر من عشر سنوات، مما يدل على أن المؤلف كان يعد أكثر من كتاب، بصرف النظر عن النشر. وينتجز فرصة وجوده في الخارج في إحدى المكتبات العامة ليجمع مواد أكثر من كتاب، فكان للتأليف أسرع إيقاعاً من النشر. وكان لا يَحُلُّ مكاناً للعمل فيه في التدريس إلا ويصاحبه التأليف، فالحال كله مكان للتأليف والنشر. بل تتعدد الفصول، بين الشتاء والخريف والصيف والربيع، بالإضافة إلى أسماء الشهور الميلادية. وتتعدد الأماكن التي كتبت فيها مقدمات الكتب بين عواصم الغرب والشرق لندن وباريس ومريد وفرن وليفن ومنشن وفيينا وروما والفيكتكان في الغرب، والقاهرة والكويت وطهران ودمشق وبغروت وعمان وبغلازي في الشرق^(١).

وقد يكون السبب للتباعد بين سنوات النشر وسنوات التأليف عدم وضع تواريخ الطبقات الأولى التي يمكن معرفتها عن طريق الترتيب الزمني، وقد تكون المسافة للزمنية عشر سنوات أو أقل^(٢).

(١) من أجل الاختصار ذكرت "النهضة" فقط بدلاً من النهضة المصرية، و"المطبوعات" بدلاً من وكالة المطبوعات، و"القومية" بدلاً من الدار القومية، و"الشرق" بدلاً من دار الشرق، و"المؤسسة" بدلاً من المؤسسة العربية للدراسات والنشر، و"الهيئة" بدلاً من الهيئة العامة للكتاب، و"علم للملايين" بدلاً من دار العلم للملايين، و(الشروق) بدلاً من دار الشروق.

(٢) الخطابة لأرسطوطاليس، النهضة ١٩٥٩ والمقدمة باريس صيف ١٩٤٩. الطبيعة لأرسطوطاليس، القومية ١٩٦٤ والتصدير بلوفن - هولندا صيف ١٩٥٩. في السماء والأكثر العلوية لأرسطوطاليس، النهضة ١٩٦١ والمقدمة بباريس صيف ١٩٥٤. أجزاء الحيوان لأرسطوطاليس، المطبوعات، الكويت، ط١ ١٩٧٨ والتصدير بطهران ١٩٧٣ - ١٩٧٤. شروح على أرسطو مقدودة في اليونانية ورسائل أخرى، الشرق، بيروت ١٩٧١ والتصدير لعلم بباريس صيف ١٩٦٨. أورويسين: تاريخ العالم، المؤسسة، بيروت، ١٩٨٢ للتصدير في روما يناير وفبراير ١٩٧٩. فلسفة العصور الوسطى، النهضة ١٩٦٢، تصدير ١٩٤٢. فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة، بيروت، الشرق، بيروت، لقارص، عمان ١٩٩٦، تصدير عام باريس ١٩٩٣. المنطق للصوري والرياضي، النهضة ط٢، ١٩٦٢ تمديد ١٩٤٣. للفن التاريخي، النهضة ١٩٦٣، تصدير عام، القاهرة، صيف ١٩٦٢. برشت: الأم للشجاعة وأولادها. الإنسان الطوبى في سنسوان، النهضة ١٩٦٥، تصدير ١٩٦٢. ثريافيس، دون كيشوته، النهضة ١٩٦٥ تصدير علم، مدريد، برن ١٩٥٥ - ١٩٥٦. هموم الشباب، للمطبوعات ١٩٧٧ ط٢، تنبيه ١٩٤٦. الزمان الوجودي، النهضة ١٩٤٥، تصدير ١٩٤٣. أرسطوطاليس: في الفن، الآراء الطبيعية لفلوطرخس. الحاس والمصنوس لابن رشد، النهضة ١٩٥٤، دمشق، باريس. شتاء ١٩٤٩، بيروت، القاهرة، صيف ١٩٥٣. أفلاطون في الإسلام طهران ١٩٧٤، بيروت، باريس، طهران ١٩٧٣. الأفلاطونية للمحننة عند العرب، النهضة ١٩٥٧ ليدن،

فالفيلسوف يكتب للخلود وليس للزمان وقد تكون عامما واحداً^(١).

وقد حصر الفيلسوف للشامل - نفسه - مؤلفاته في موسوعة الفلسفة في المادة التي كتبها عن نفسه، لعله يكشف عن تطور فكري أو مسار روحي أو إنعطافات أو تشعبات في مشروع فلسفي متعدد الجبهات. أغفل منها الترجمات في سلسلة "الروائع المائة" مع أنها جزء من الأعمال، أو لأنه لا يعتبر الترجمة عملاً علمياً يضاف إليه، والمبتكرات لأنه رأى نفسه مؤرخاً للفلسفة أولاً وفيلسوفاً ثانياً. كما يغفل هو - نفسه - بعض أعماله ربما مهوياً مثل، "السماء والعالم والآثار العلوية" لأرسطوطاليس، و"تلخيص البرهان" لابن رشد و"تلخيص القياس"، وقد يتكرر عمل

صنشن، باريس، دمشق، صيف ١٩٥٣ - ١٩٥٤. رسائل فلسفية (الكندى، الفارابي، ابن بلجة، ابن عربي) بنى غازي ط٣، ١٩٧٣، ولتصدير باريس، صيف ١٩٦٨. رسائل ابن سبعين، المؤسسة، القاهرة ١٩٦٥، تصدير عام، برن بسويسرا ١٩٦٥. مختار الحكم ومجامل الحكم للمبشرين فاتك، المؤسسة، النهضة ١٩٥٨ تصدير عام، ليون، لندن، القاهرة، مدريد، صيف ١٩٥٥. البرهان لابن سينا، النهضة، القاهرة ١٩٥٤ تصدير عام، باريس، لندن، القاهرة ١٩٥٢. الحكمة الخالدة لمسكوب، النهضة ١٩٥٢، تصدير عام، باريس، لندن، القليكان، القاهرة، صيف ١٩٥٠ وريبع ١٩٥٢. تلخيص البرهان لابن رشد، الكويت، المطبوعات ١٩٨٤ تصدير عام، باريس، ربيع، صيف ١٩٨٣. تلخيص الخطبة لابن رشد، النهضة ١٩٦٠ تصدير عام، ليون (موتلندا)، مدريد (أسبانيا)، صيف ١٩٥٩. الخوارج وللشعبة لظهورن، النهضة ١٩٥٨ تصدير، برن، خريف ١٩٥٦. موسوعة الفلسفة، المؤسسة، بيروت ١٩٨٤ (جزآن) تصدير عام، باريس، روما ١٩٧٩ - ١٩٨١. ربيع للفكر اليوناني، النهضة ١٩٤٦ تصدير عام ١٩٤٢. كلاتون، النهضة ١٩٥٤، تصدير عام ١٩٥٢.

(١) منطق أرسطو، النهضة ١٩٤٨/١٩٤٩/١٩٥٢ للتصدير العام، باريس، أغسطس ١٩٤٧. الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٤ التصدير العام، باريس وليون ومنشن واينا ١٩٥٣. التطويقات، لابن سينا، الهيئة ١٩٧٣ وللتصدير بينغاري سبتمبر ١٩٧٢. صون الحكمة وثلاث رسائل لأبي سليمان للمنطقي المسيحي، طهران ١٩٧٤ وللتصدير نفس العام ١٩٧٣/١٩٧٤ (مما يدل على سرعة الإنجاز في إيران). أبو حيان فتوحدي: الإشارات الإلهية، مطبعة جامعة فواد الأول، القاهرة ١٩٥٠، تصدير عام، دمشق، أبريل ١٩٤٩. الإنسان الكامل في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٠، تصدير، بيروت ١٩٤٩. مذاهب الإسلاميين (جزءان)، العلم للملايين، بيروت ج ١، ١٩٧١ تصدير باريس ١٩٧٠ ج ٢/١٩٧٣. تصدير، روما وإيريس ١٩٧٢. تاريخ التصوف الإسلامي، المطبوعات، الكويت ١٩٧٥ للتصدير العام، طهران ١٩٧٤. مؤلفات الفارابي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، القاهرة ١٩٦١ تصدير عام، القاهرة، صيف ١٩٦٠. إيمانويل كتف المطبوعات، الكويت ج ١، ١٩٧٧ تصدير، باريس، صيف ١٩٧٦. المنحل إلى الفلسفة، لمطبوعات، الكويت ١٩٧٥ تنبيه، باريس ١٩٧٤ ط٢ تصدير ١٩٧٨. الأخلاق النظرية، المطبوعات، الكويت ١٩٧٥ تنبيه باريس، صيف ١٩٧٤ ط٢. فضائح البلاطية للزلي، لقومية ١٩٦٤، تصدير، عام ١٩٦٤ روح الحضارة العربية إلهانز هنريش شير، العلم للملايين، بيروت ١٩٤٩، تصدير، أبريل، بيروت ١٩٤٩، شقصيات قلقة في الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٤٧، تصدير، نوفمبر ١٩٤٦. تلخيص تقيس لابن رشد، الكويت ١٩٨٨، ط١ تصدير عام، باريس، ربيع، صيف ١٩٨٣.

واحد مرتين، طبقاً للطبعة، مثل كتاب "الخطبة" لأرسطو^(١). وتختلف العنونات فيما

- ١- (١) نيتشه ١٩٣٩
 - ٢- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ١٩٤٠
 - ٣- إتيبنجلر ١٩٤١
 - ٤- شوبنهاور ١٩٤٢
 - ٥- أفلاطون ١٩٤٢
 - ٦- أرسطو ١٩٤٢
 - ٧- ربيع الفكر اليوناني ١٩٤٣
 - ٨- غريب الفكر اليوناني ١٩٤٣
 - ٩- لازمان الوجودي ١٩٤٥
 - ١٠- من تأريخ الإلحاد في الإسلام ١٩٤٥
 - ١١- المثل المثالية الأفلاطونية ١٩٤٧
 - ١٢- أرسطو عند العرب ١٩٤٧
 - ١٣- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ١٩٤٧
 - ١٤- شخصيات قلقة في الإسلام ١٩٤٧
 - ١٥- منطق أرسطو، ج ١، ١٩٤٨
 - ١٦- رابعة لحدية ١٩٤٨
 - ١٧- شطحات الصوفية ١٩٤٩
 - ١٨- منطق أرسطو، ج ٢، ١٩٤٩
 - ١٩- روح الحضارة للعربية، بيروت ١٩٤٩
 - ٢٠- الإشارات الإلهية ١٩٥٠
 - ٢١- الإنسان الكامل في الإسلام ١٩٥٠
 - ٢٢- منطق أرسطو، ج ٣، ١٩٥٢
 - ٢٣- الحكمة للخالدة ١٩٥٢
 - ٢٤- ابن الشعر لأرسطو ١٩٥٣
 - ٢٥- البرهان (من الشفاء) لابن سينا ١٩٥٤
 - ٢٦- عيون الحكمة لابن سينا ١٩٥٤
 - ٢٧- في فلسف لأرسطو ١٩٥٤
 - ٢٨- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ١٩٥٥
 - ٢٩- أفلاطون عند العرب ١٩٥٥
 - ٣٠- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ١٩٥٧
 - ٣١- مختار الحكم ومجاسن للكلم ١٩٥٨
 - ٣٢- الخوارج والشيعية، لفلهاوزن ١٩٥٩
 - ٣٣- الخطبة لأرسطوطاليس ١٩٥٩
 - ٣٤- تلخيص الخطبة لابن رشد ١٩٦٠
 - ٣٥- مخطوطات أرسطو في العربية ١٩٦٠
 - ٣٦- دراسات في الفلسفة الوجودية ١٩٦١
 - ٣٧- لافزالي ١٩٦١
 - ٣٨- للمنطق الصوري والرياضي ١٩٦٢
 - ٣٩- لفلسفة المصور الواسطي ١٩٦٢
 - ٤٠- مؤلفات ابن خلدون ١٩٦٢
 - ٤١- النقد لتاريخي ١٩٦٣
 - ٤٢- مناهج البحث العلمي ١٩٦٣
 - ٤٣- اضطرابات الباطنية ١٩٦٤
 - ٤٤- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ١٩٦٤
 - ٤٥- الطبيعة لأرسطو، ج ١، ١٩٦٥
- إذا لم يحدد مكان الطبعة فهو القاهرة.
- ٤٦- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت ١٩٦٥
 - ٤٧- رسائل ابن سبين ١٩٦٥
 - ٤٨- الوجود والعدم ١٩٦٥
 - ٤٩- المثالية الأفلاطونية، شلنجر ١٩٦٥
 - ٥٠- فن الشعر لابن سينا
 - ٥١- الطبيعة، لأرسطو، ج ٢، ١٩٦٦
 - ٥٢- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة، في فرنسا، ج ٢، ١٩٦٧
 - ٥٣- ابن عربي، لأسين لاثيوس ١٩٦٧
 - ٥٤- المدرسة القورينية، بنغازي ١٩٦٩
 - ٥٥- تفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، بنغازي ١٩٦٩
 - ٥٦- الأخلاق عند كلفط الكويت ١٩٦٩
 - ٥٧- فلسفة القانون والسياسة عند كانط ١٩٧٠
 - ٥٨- مذاهب الإسلاميين، ج ١، بيروت ١٩٧١
 - ٥٩- شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، بيروت، ١٩٧١
 - ٦٠- فلسفة الدين والتربية عند كلفط الكويت ١٩٧١
 - ٦١- كرينيلس القوريناني، بنغازي ١٩٧٢.
 - ٦٢- سونسيوس القوريناني، بنغازي ١٩٧٢
 - ٦٣- التعليلات لابن سينا ١٩٧٢
 - ٦٤- رسائل لكندو والقاربي وابن باجة وابن عربي، بنغازي ١٩٧٣
 - ٦٥- مذاهب الإسلاميين، ج ٢، بيروت ١٩٧٣
 - ٦٦- أفلاطون في الإسلام، طهران ١٩٧٤
 - ٦٧- صولن الحكمة للمسيحيين ١٩٧٤
 - ٦٨- مختل جديد إلى الفلسفة ١٩٧٥
 - ٦٩- الأخلاق للنظرية، للكويت ١٩٧٥
 - ٧٠- تاريخ لتصوف الإسلامي، الكويت ١٩٧٥
 - ٧١- إيمانويل كانط الكويت ١٩٧٦
 - ٧٢- الأخلاق عند كانط ١٩٧٧
 - ٧٣- طبائع الحيوان لأرسطو، الكويت ١٩٧٧
 - ٧٤- أجزاء الحيوان لأرسطو، الكويت ١٩٧٧
 - ٧٥- الأخلاق إلى نيقوماخوس ١٩٧٧
 - ٧٦- فلسفة القانون والسياسة عند كانط، الكويت ١٩٧٩
 - ٧٧- فلسفة الدين والتربية عند كانط ١٩٨٠
 - ٧٨- حياة هيجل، بيروت ١٩٨٠
 - ٧٩- الخطبة لأرسطو، بغداد ١٩٨٠
 - ٨٠- فلسفة الحضارة لاثيوس، بيروت ١٩٨٠
 - ٨١- تاريخ العالم لأورسوس ١٩٨١
 - ٨٢- دراسات ونصوص محققة في تاريخ العلوم عند العرب ١٩٨١
 - ٨٣- موسوعة الفلسفة، بيروت ١٩٨٤
 - ٨٤- فلسفة السياسة عند هيجل ١٩٨٦
 - ٨٥- فلسفة لجمال والبن عند هيجل ١٩٨٦
 - ٨٦- موسوعة المستشرقين، بيروت ١٩٨٤

بينها من حيث غزارة الإنتاج^(١). ومعظم السنوات بعد ذلك حصاها كتابان، وأقل للقليل كتاب واحد كل عام، ويندر أن توجد سنوات قاحلة^(٢). وكلها تقريبية.

وتتراوح الجبهة الأولى بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والتصنيف من حيث الأهمية وليس من حيث العدد، أى من حيث للكيف وليس من حيث الكم^(٣).

وهذه الأنواع ليست منفصلة عن بعضها البعض، فقد يحتوى التأليف على نصوص محققة وبعض الترجمات، وقد يحتوى التحقيق على دراسة مفصلة للنص المحقق. وقد تضم الترجمة مقدمة وشروحا على النص المترجم. وللفصل هو الكم. فلو كانت الدراسة أكثر من النص المحقق أو المترجم تكون أقرب إلى التأليف. ولو كان التحقيق أو الترجمة أكثر من المقدمة والشرح يكون أقرب إلى التحقيق

(١) أكثر السنوات إنتاجاً ١٩٦٥ (خمس كتب)، ثم ١٩٤٧/١٩٧٧/١٩٨٠ (أربعة كتب)، ثم ١٩٤٣/١٩٤٩/١٩٥٤/١٩٦٢/١٩٦٥/١٩٦٩/١٩٧١/١٩٧٢/١٩٧٥ (ثلاثة كتب)

(٢) وهى ١٩٤٤/١٩٤٦/١٩٥١/١٩٥٦/١٩٧٨/١٩٨٣/١٩٨٨/١٩٨٥.

(٣) ١- التأليف : شهيدة العشق الإلهى، أربعة العنوية ٢- مذاهب الإسلاميين ج ١، للمستقلة والأشاعر، ٢- الإسماعيلية والقرامطة والدروز، ٣- تاريخ للتصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى ٤- الإسماعلية والوجودية فى الفكر العربى.

٢- لتحقيق : ١- شطحات الصوفية، ٢- رسائل لاسفوية : (للكدى والفارابى وابن بلجة وابن عربى) ٣- الشعر (من منطق الشفاء) ٤- عيون الحكمة لابن سينا، ٥- لتطبيقات لابن سينا ٦- البرهان لابن سينا (من منطق الشفاء) ٧- الحكمة للخلافة لمسكويه ٨- الإشارات الإلهية للتوحيدى ٩- رسائل ابن سبعين ١٠- صولان الحكمة وثلاث رسائل لأبى سليمان الملقبى المسجستكى ١١- مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن فاكك ١٢- فضائل الباطنية للغزالي ١٢- دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب ١٤- تلخيص القيلس لابن رشد. ١٥- تحقيق البرهان لابن رشد ١٦- تلخيص الخطابة لابن رشد.

لتحقيق للترجمات العربية القديمة عن اليونانية للصحيحة أو المتلطة: ١- منطق أرسطو (٣ أجزاء) ٢- الخطابة لأرسطو ٣- فى الشعر لأرسطو ٤- الطبيعة لأرسطو (جزءان) ٥- فى النفس لأرسطو. ٦- فى السماء والأكثر العلوية ٧- أجزاء الحيوان ٨- طبائع الحيوان ٩- الحيوان ١٠- أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة. ١١- أفلاطون عند العرب ١٢- الأفلاطونية المحدثة عن العرب ١٣- المثل العقليّة الأفلاطونية. ١٤- أفلاطون فى الإسلام ١٥- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام ١٦- شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى ١٧- تاريخ العالم لأوروسبيوس (عن اللاتينية).

٣- لترجمة : ١- شخصيات قلقة فى الإسلام ٢- روح الحضارة العربية ٣- الخوازم والشمسية لحزب المعارضة الصابسية واللونية فى صدر الإسلام لفهلوزن ٤- الإنسان للكلب فى الإسلام ٥- ابن عربى حياته ومذهبه لأبى بلاسيوس ٦- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.

٤- الإعداد : ١- مؤلفات لغزالي ٢- مؤلفات ابن خلدون ٣- مخطوطات أرسطو فى العربية ٤- تحية إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين ٥- موسوعة للمستشرقين ٦- الموسوعة الفلسفية.

أو للترجمة منه إلى التأليف. والتحقيق نوعان : تحقيق لنصوص إسلامية، وتحقيق للترجمات العربية للنصوص اليونانية الصحيحة أو للمنحولة.

فواضح أن الفيلسوف الشامل في الجبهة الأولى محقق أكثر منه مؤلف، فهو محقق أولاً (٣٣)، ومترجم، ثانياً (٦)، ومعد ثالثاً (٦)، ومؤلف رابعاً (٤). ومجموع الأعمال (٤٩) عملاً في الجبهة الأولى، بالإضافة إلى خمسة أعمال بالفرنسية، فيكون المجموع (٥٤) عملاً، أي حوالى نصف الأعمال كلها.

وتشمل الجبهة الأولى عدة مؤلفات باللغة للفرنسية، مثل "مشكلة الموت" القاهرة ١٩٦٥، "انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي" باريس ١٩٦٨، وتاريخ الفلسفة للعربية (جزءان) باريس ١٩٧٢. وأخيراً صدر له كتابان "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"، باريس ١٩٨٩، "الدفاع عن حياة النبي محمد ضد مشوهيه". باريس ١٩٩٠، "موضوعات أعلام الفلسفة الإسلامية" باريس ١٩٧٩، "الإسلام كما يراه فولتير، هرder، جيبون، هيغل" (الإعلان عنه)^(١).

ويلاحظ على الجبهة الأولى :

١- غلبة التحقيق (٣٣)، والترجمة (٦)، والإعداد (٦)، على التأليف (٤). مما يدل على غلبة النقل على الإبداع، والمعلومات على العلم، والمعارف على الاجتهاد.

٢- وضع للترجمات العربية القديمة عن اليونان والرومان وفارس مع الدراسات الإسلامية، وهي بين اليونانية والإسلامية. تربط بين الجبهتين الأولى والثانية.

٣- غياب الترجمات الهندية والتراث الهندي عن الاهتمامات بالرغم من توافره، بعكس حضور تراث فارس للنسبي، خاصة وأن المحقق مولع بالاكشافات الجديدة متجاوزاً البيروني.

٤- الدراسات الإسلامية تدور حول الفلسفة والتصوف والكلام، ويغيب (علم أصول الفقه)، وهو موطن الإبداع في التراث القديم، ولم تخف روح اليونان، ويشرب نحو الحداثة بتحليل الوعي التاريخي واللغة والفعل.

1- Le probleme de la mort, Le Caire. 1962.

2- La transmission de la philosophie Grec au Monde Arabe. Paris, Vrin 1968.

3- Histoire de la philosophie Arabe, Paris, Vrin 1997.

4- Défence du Coran contre ses critiques. L'Unicité, Paris 1989.

5- Défence de la vie du Prophet Muhammed contre ses detracteurs Ed. Afkar, Paris, 1990.

6- Themes et Figures de la philosophie Islamique, Paris, 1979.

7- L'Islam vu par Voltaire, Herder. Gibbon. Hegel.

٥- بالرغم من حضور العلوم العقلية الخالصة في دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، فإنه تغيب العلوم النقلية كلها باستثناء كتابه بالفرنسية "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"، فهو في علوم القرآن و"الدفاع عن حياة النبي محمد ضد مشوهيها" وهو في علم السيرة فإن المحقق المدقق لم يتطرق لباقي لباقي العلوم النقلية مثل التفسير والحديث والفقه.

٦- غياب العلوم الإنسانية كاللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، خاصة أن الفيلسوف الوجودي مولع بالأدب إبداعا وترجمة، وبالتاريخ ترجمة. أما الجغرافيا فإنها قد تستلزم المكان، والمهاجر لا مكان له.

وتتراوح الجبهة الثانية عن التراث الغربي الذي يشمل الفلسفة والأدب والعلوم الفلسفية بين التأليف (٢٧)، والترجمة (٢٢) ومجموعهما (٤٩)، يحادل الجبهة الأولى من حيث الكم. وهي جبهة تضم الفكر اليوناني، أي مصادر الفكر الأوربي، وفلسفة العصور الوسطى، وكذلك دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، وهو ربط بين الجهتين الأولى والثانية.

وتتم دراسة الفكر الأوربي إما عن طريق للموضوعات أو عن طريق الشخصيات. كما تتم دراسة الفكر عن طريق تاريخه منذ أصوله عند اليونان حتى تطوره في العصر الوسيط، واكتماله في العصور الحديثة.

وقد صنف هو هذه الدراسات تحت عنوانين : دراسات في الفكر الأوربي (خلاصة الفكر الأوربي)، ترجمات الروائع المائة^(١).

(١) أ- الدراسات ١- الموت والموتيرة. ٢- دراسات في الفلسفة الوجودية ٣- في الشعر الأوربي المعاصر. ومن تاريخ الفكر ٤- ربيع الفكر اليوناني ٥- أفلاطون ٦- أرسطو ٧- خريف الفكر اليوناني ٨- كرناباس ٩- سينوسيوس ١٠- فلسفة العصور الوسطى ١١- دور العرب في تكوين الفكر الأوربي. ومن الأعلام ١٢- نيتشه ١٣- إشنجلر ١٤- شوبنهاور ١٥- شلنج ١٦- هيجل - حياته ١٧- فلسفة القانون والسياسة عند هيجل ١٨- فلسفة الجمال والفن عند هيجل ١٩- إيمانويل كانت ٢٠- الأخلاق عند كانت ٢١- فلسفة القانون والسياسة عند كانت ٢٢- فلسفة الدين والفكرية عند كانت. ومن العلوم الإنسانية : ٢٣- مدخل جديد إلى الفلسفة ٢٤- الأخلاق النظرية ٢٥- المنطق المصور والرياضي ٢٦- مناهج البحث العلمي ٢٧- الأدب الألماني في نصف قرن. كما أعلن عن قلوب للفلاسفة وعن برجمون.

ب- للترجمات : (الروائع المائة) : ١- أيشنדרوف : من حياة حاتم بقار ٢- فوكيه : أثنين ٣- جوته الديوان الشرقي للمؤلف الغربي ٤- بيرون : أسفار أشتايد هارولد ٥- جوته : الأسباب المختارة. ٦- جوته : فالوست ٧- برشت : دائرة الطباشير القوقازية ٨- برشت : الأم لأشجاعة ٩- ثرينتس : دون كيخوته. ١٠- لوركا : مسرحيات ١١- دورنات : علماء الطبيعة ١٢- هيلدرلين : هيبرون. ١٣- رلكه : صحائف مالتى برجه ١٤- برشت : الإنسان الطيب في مشوان ١٥- يونسكو : ثقافة للزواج ١٦- رينيه ويغ : الفن والنور واللوحات. ومن العلوم الإنسانية : ١٧- لاجلوا وسينيويوس : النقد التاريخي. كما أعلن عن ترجمة نيتشه : زرافشت. ١٨- الوجود والعدم. ١٩- مصادر وتيارات =

ويغلب على الترجمات الأدب، خاصة الشعر، وليس الفلسفة. ولكنه أدب فلسفى يجد فيه المؤلف نفسه، للجمع بين الشرق والغرب، مثل جوته فى "الديوان الشرقى للشاعر الغربى" وارتداد روجه لأفاق العالم كما وضع فى "هموم الشباب" مثل جوته فى "فاوست"، ومحاربة أوهام العصر مثل سربنتينس فى "جون كيوته". فاختيار الأعمال المترجمة فى ذاتها، دليل على شخصية المترجم، وتوحده مع أبطال الأعمال الأدبية. لذلك قد يكون اختيار الروائع المائة - التى لم يتم تحقيق إلا حوالى عشرين منها - تأليفاً غير مباشر، ذا دلالة خاصة، وهدف محدد. كلها من الأديب الرومانسى الذى يمدد البطولة والفداء والفروسية وعظمة الإنسان، وكما عبرت عن ذلك فلسفة نيتشه فى إرادة القوة والإنسان الأعلى. وما زالت العادة متبعة عند كل الأقران والأجيال اللاحقة، ترجمة لنيكارت أو كانط أو برجسون^(١). إذ تعبر الأنا عن ذاتها من خلال الآخر، عملية للأنا وتستمر بالآخر.

وقد يكون لولع الفيلسوف الشامل بالفلسفة الرومانسية والأدب الرومانسى، علاقة بانتمائه إلى "مصر الفتاة". وهى نظرة رومانسية لمصر الوطن وعلاقتها بالإسلام، وليس بالضرورة ممثلاً فى دولة الخلافة. وهى نفس الفترة التى ظهرت فيها جماعة أبولو للشعر. وقد يكون ولعه بالفلسفة الألمانية، بوجه خاص، هو التعاطف مع ألمانيا صديقة العرب فى صراعها ضد الاستعمار البريطانى. وهو ما كان سائداً فى صفوف الجيوش العربية، وثورة رشيد على الكيلانى فى العراق فى صف المحور ضد الحلفاء، وتعاطف عزيز المصرى والمجموعة الأولى من الضباط الأحرار مع ألمانيا، والاعتماد على الخبراء الألمان فى الصناعة العسكرية والمدنية فى تركيا ومصر حتى أوائل الثورة المصرية وقبل التحول إلى الخبراء السوفييت^(٢).

وما قام به الفيلسوف الشامل مع الغرب، تحقيقاً وترجمة وتأليفاً وعرضاً، كما قام به حنين بن اسحق مع اليونان. وما قام به مع ألمانيا مثل ما قام به آخرون مع فرنسا أو إسبانيا أو إيطاليا. كل حسب هواه وثقافته.

ويلاحظ على الجبهة الثانية :

"فلسفة المعاصرة فى فرنسا ٢٠- حيلة لثريودى نورمس ٢١- جوته : جيتس فون برلنجن ٢٢- شيفيتسر : فلسفة الحضارة.

(١) وقد استعملنا نفس الطريقة فى ترجمتنا : تربية الجنس البشرى، نماذج من الفلسفة المسيحية، اسينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، جان بول سارتر : تعالى الأنا موجود، باعتبارها تأليفاً غير مباشر.

(٢) قد يصدر مع هذه الذكرى الثمانين مجموع مقالاته فى جريدة مصر للفداء، وهو مازال فى العشرينيات، وهى حوالى خمسة وعشرين مقالاً جمعها لزميل د. أحمد عبد الحليم عطية ويتردد فى نشرها.

١- الإعجاب الشديد بالغرب عامة، وبألمانيا خاصة واعتباره مركز العالم، وبؤرة إبداعه. تجاوز اليونان، واكتشف عالم الذاتية، في حين لم يأخذ العرب من اليونان إلا الشكل وبقوا فيه. فماتت الروح، باستثناء صرخات الصوفية. فهو يعطى الآخر أكثر مما يستحق، ويعطى الأنا أقل مما تستحق. وما يريده الفيلسوف الشامل لمصر المثالية الألمانية من الغرب والتصوف الإسلامي من الشرق، الغرب المثالي والشرق الصوفي، وليس للغرب العالم والشرق الفنان كما طالب - بعد ذلك - زكي نجيب محمود. والحقيقة أن المماثلة مستحيلة، فكل حضارة خصوصيتها وممارها ونمط تطورها، ولا يوجد مقياس ومقيس، ولا معيار ومعار.

٢- لم تستطع الدراسات الإسلامية - وهي في نفس الحجم كالدراسات الغربية - أن تنقل من المركزية الأوروبية لديه أو إيجاد للتفاعل الضروري بين الجبهتين. بل إعتبر الغرب هو الأصل والعرب للفرع، اليونان هم المركز والعرب هم المحيط، بالرغم من إندساب الفيلسوف الشامل إلى مصر الفتاة في شبابه، أي أولوية الأنا على الآخر، والواقع على الفكر، والوطن على العلم. بل إن الدراسات الإسلامية إستمرارية، أي من وضع الغرب أكثر مما هي من وضع العرب. بل إن التفاعل الوحيد بين الجبهتين^٣ الإنشائية والوجودية في الفكر العربي، جعل الآخر هو المقياس، والأنا المقيس، الآخر هو الأصل، والأنا هو الفرع، تركيزاً لثنائية المركز والأطراف.

٣- إبتسار الغرب في إحدى لحظاته وأمكنه مما أدى إلى:

أ- إغفال بداية للفلسفة الحديثة خاصة عند مؤسسيها، وهو ديكارت، وإغفال المدرسة الديكارتية كلها، مالبرانش، وإسبينوزا، وليننتز ربما لتصدي عثمان أمين ونجيب بلدي لها. والفيلسوف الأورحد يريد أن يفتح عصوراً جديدة في الفلسفة، لا يشاركه فيها أحد.

ب - إغفال بسكال وهو من مؤسسي العقلانية الإيمانية والاتجاه العلمي في القرن السابع عشر، وقيل حلول الرومانسية المسيحية، بالرغم من إهتمام الفيلسوف الملحد أولاً، والعقل وثنائياً بموضوع العقل والإيمان، وبالرغم من إهتمامه بتاريخ العلوم عند العرب كما وضع في "دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب".

ج- إقتصاره على العقلانية الألمانية وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في ألمانيا في رابعيته عن كاتن وثلثيته عن هيجل.

د- إغفال عصر النهضة في القرن السادس عشر وهو البداية السلبية للعصر الحديث عن طريق نقد للفلسفة المدرسية.

هـ - إغفال عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر خاصة مارتن لوتر، وقد كانت البروتستانتية أحد مصادر فلسفة التنوير في حرية الفكر، والمسئولية الفردية، والثورة على الكنيسة في القرن الثامن عشر في ألمانيا، وأحد مصادر الرومانسية بتغليبها للباطن والحياة الروحية على المظاهر الشعائرية والمؤسسية، خاصة وقد صوّر كتاب كائط "الدين في حدود العقل وحده"، وأن كيركجارد مؤسس الوجودية القطي في العصور الحديثة، والذي خصص له الفيلسوف الشامل جزءاً من "دراسات في الفلسفة الوجودية"، يعتبر نفسه "لوثر الثاني".

و - إغفال الفلسفة البريطانية والأمريكية والروسية والإيطالية، نظراً لإعجابه المبكر بالمثالية الألمانية. ولكنها مدارس كانت في تقابل إيجابي أو سلبي مع للفلسفة الألمانية مثل "إمرسون" و"رويس" في أمريكا، ومالك تاجرت في إنجلترا، وروزميني وكورتشه في إيطاليا.

ز - إغفال كل فكر آخر يكون بعداً لمصر، مثل الفكر الشرقي القديم في الصين والهند، وما بين النهرين في بابل وآشور، والجزيرة العربية شمالاً وجنوباً، وكنعان، وفي مصر القديمة، وكان الشرق قد انضوى تحت الغرب وضاع لحسابه.

وكما غاب شرق مصر في آسيا، غاب أيضاً جنوبها في أفريقيا، والحضارة المصرية القديمة في أحد جوانبها حضارة أفريقية، عاصمتها القديمة "منف" في صعيد مصر، والنوبة وبلاد بنط تربط بين الجزء في الشمال والكل في الجنوب. وبطبيعة الحال غابت أمريكا اللاتينية التي كانت في المستعنيات جزءاً من وجداننا للفكرى والميامي. وقد حضر "جيفارا" إلى مصر في المستعنيات بعد انتصار الثورة الكوبية. وألهب خيال الفنانين والشعراء والمياسيين والمفكرين.

أما الجبهة الثالثة، وهي الواقع المباشر، فهي التي يغلب عليها الإبداع، ويسمى "مبتكرات"^(١). وهي أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة، باستثناء رسالته للكتوراه "الزمان الوجودي" وقبلها رسالته للماجستير (بالفرنسية) عن "مشكلة الموت"، ومقال هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ إعتارفاً منه بأن كل الدراسات الأدبية السابقة وترجمتها ليست مبتكرات بل نقلاً وعرضاً. فالمبتكرات تدور حول الإبداع الأدبي، الشعر والقصة واليوميات والدراسات الفلسفية. ولكنها لم تستمر طويلاً في المرحلتين المتوسطة والأخيرة من حياته. فلا الشعر استمر، ولا القصة استمرت، بالرغم من إعلانه عن ثلاثة منها مؤخراً وهو بالكويت، ولا اليوميات

(١) المبتكرات : ١- الزمان الوجودي ٢- هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ ٣- هموم الشباب ٤- مرآة نفسى (شعر) ٥- الحور والذئب ٦- نشيد الغريب (شعر). كما أعلن عن ثلاث قصص ٧- التسلسل ٨- لن أختار ٩- جابر بن حيان.

استمرت. وما أكثر ما مر به من حوادث شخصية، بصرف للنظر عن حوادث الوطن، هزائمه وانتصاراته، قوميته واشتركيته ثم انقلابه عليها إلى قطريته وانفتاحه. فلا توجد ملاحظات على الجبهة الثالثة إلا قصرها، وصغرها، وتجمدها، بالرغم من بدليتها الخصبة في الزمان الوجودي. ولا يفسر بنسبة العمل إلا مسار الحياة.

لذلك كان الربط بين هذه الجبهات الثلاث قليلاً باستثناء الإنسانية والوجودية في الفكر العربي^١ وهي أربع محاضرات عامة لقّاهما في بيروت عام ١٩٤٧، وليست مؤلفاً له بنية ومنهج وهدف. تضخمت الجبهتان الأولى والثانية على حساب الجبهة الثالثة، فتحول المثلث الحضاري من متساوي الأضلاع إلى متساوي الساقين. ويبلغ طول كل ساق قاعدته خمس مرات على الأقل. ولما كانت الجبهة الثالثة هي الأتون الذي تنصهر فيه الجبهتان الأوليان، فإذا ما تحجرت في مرحلة معينة، هي مرحلة الشباب، وغابت بعد ذلك في المراحل الوسطى والأخيرة، تحول المشروع كله إلى جبهتين: الأولى تحقيق وترجمة، والثانية تاريخ فلسفة وعرض مذاهب، دون تفاعل ثلاثي بين الجبهات الثلاث. لقد توحد مع مصر في البداية وأمقطها من الحساب في النهاية. فتوقف المشروع عن الحركة والتغيير بناء على تغير مصر وحركتها على مدى نصف قرن^(١).

ويلاحظ على الجبهة الثالثة - وهي علاقة للفكر بالواقع، والعلم بالوطن - ما يلي:

١- كان الفيلسوف الشامل أحد أقطاب للحياة الفكرية السياسية في مصر قبل الثورة المصرية. وأصبح رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس لأكثر من عشرين عاماً، عمر الثورة المصرية في الجمهورية الأولى. ثم غادر إلى الكويت في أواخر السبعينيات، عام الهزيمة وظل بها على مدى عشرين عاماً، يكتب ويؤلف ويحقق ويترجم، ولكنه لا يمارس المواطنة، ولا يتحقق بدور العالم والمواطن، كما كان في مصر قبل الثورة وبعدها. ومكث بجامعة الكويت أربعة أضعاف للوقت المسموح به في نظام الجامعات المصرية، مما إنتهى إلى فصله بعدها، لتحول الوسيلة إلى غاية. انفصل العلم عن الوطن، وأصبح العلم بدلاً عن الوطن، في عصر كانت صورة الخليج فيه أنه مصدر للثروة. فهل هي خصومة مع الوطن منذ ٢٣ يوليو، مع أنها كانت - في أحد جوانبها -

(١) لقد قمنا بثلاث شهادات على العصر طبقاً لتقبله وأحزانه، الأولى "عشياً معاصرة" جزءان في عصر الثورة وبعد هزيمة ١٩٦٧ وصدر ١٩٧٦ / ١٩٧٧ أثناء الجمهورية الأولى. والثانية "الدين والثورة في مصر" (ثمانية أجزاء) في عصر للثورة المضادة أثناء الجمهورية الثانية وصدرت عام ١٩٨٩. والثالثة "معم الفكر والوطن" (جزءان) في عصر الجمهورية الثالثة ١٩٨١، حتى الآن، وصدرت ١٩٨٨.

تحقيقاً لمبادئ مصر الفتاة، وكان عبد الناصر فى علاقة معها، وأفرج عن أحمد حسين زعيمها؟ هل هى خصومة مع قوانين الإصلاح الزراعى التى طبّقت على أسرته، بالرغم من أن ما بقى منها كان يكفى لجبوحه العيش، وبالرغم من أن أخاه كان من الضباط الأحرار المرموقين والمصحفيين النابغين؟^(١)

٢- وقد ظل بجامعة الكويت متجاوزاً أيضاً ضعفى المدة المقررة، نقديراً لشخصه وعلمه ومركزه حتى لحد الأقصى لهذا التقدير. غادر بعد ذلك إلى باريس مقيماً فيها بجوار المكتبة الوطنية، مدافعاً عن الإسلام ضد منتقديه، وعن القرآن ضد ناصديه، ومؤلفاً فى تاريخ الفلسفة الغربية. وفى الوقت الذى تتحول فيه المكتبة الوطنية فى باريس من نظام للفهرسة القديم إلى النظام الآلى الجديد، مع تغيير المكان والمبنى، ونهاية عصر الذكريات الأولى، تآزم الفيلسوف الشامل. فالتغير فى عادات البشر فى البحث العلمى، أصعب بكثير من تغيير أمدولته وآلياته.

٣- وبعد أن غادر الرمز إلى الخليج تابع للرموز. وبعد أن إستقر المثل فى بلاد الزروة إقتفى أثره المميّول. وبدأت أكبر تصفية لقسم الفلسفة فى جامعة عين شمس، بالإعارة أولاً، وبالاستقالة ثانياً، وبالفصل ثالثاً. وتم نقل جزء من الوطن، فالعلم لا وطن له، وكل بلاد العرب أوطان. هدم فى مكان وبناء فى مكان آخر، نزع للخضرة من الوادى، وزرعها فى الصحراء. فلا الوادى نماء، ولا الصحراء أخضبت. وإلى الآن لم تقم لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس قائمة لاستمرار النموذج، نموذج هجرة العقول، لجيل لاحق، وإنشاء جيل جديد بلا أساتذته^(٢).

٤- وكان يمكن للحاق بما فات وقضاء ما تبقى من عمر بالعودة إلى الوطن. ورحب الوطن، فالوطن رحب الصدر، حتى وإن ضاق العلماء به. ولكن من تعود على الغياب عن الوطن والقسوة عليه لا يحن إلا إلى الغربية عنه. ويضممر الوطن فى القلب. ويعيش على تمقط الأخبار عن بعد. ويشرع للغربة

(١) وكان نجيب محفوظ أيضاً محبطاً من ثورة يوليو، وظل وندياً طول عصره المديد، ولم يتوقف عن الإبداع، ولم يئادر الوطن. وكذلك الحال مع محمد حسين هيكل الذى مازال يؤلف مؤرخاً للثورة بالرغم من إحباطاته المتعددة من ترجحات مسارها.

(٢) بدأت هجرة الأساتذة من جامعة عين شمس إلى الكويت، من مصر إلى الخليج إبتداء من المثل الأول عبد الرحمن بدوى إلى الثانى فؤاد زكريا إلى جيل بأكمله. منهم المرحوم عزمى إسلام، إمام عبد الفتاح إمام، محمود رجب، وقد عاد إلى القاهرة ثم إلى الكويت ثم إلى القاهرة، حسن عبد الحميد (وقد عاد أثناء حرب الخليج)، وأخيراً عزت قرنى. وتم استرجاع عبد الغفار مكلوى من القاهرة فى أكبر عملية نزيف للعقل الفلسفى فى مصر.

عن طريق نقد ما آلت إليه الأوضاع، وما انتهى إليه مستوى الجامعات، يعيب النتيجة وهو السبب، ويتساءل عن المعطول وهو العلة.

٥- ولم يدخل الوطن في التقدير. وأرد أن يعبر عن كل مظاهر الاحترام والتقدير للعالم الجليل من الجامعات المصرية والأجنبية فيه، بتقديم جوائز الدولة أو الشهادات الفخرية، فلتحاً ذراعيه للطيور المهاجرة، فالوطن لا يلفظ أبناءه حتى لو لفظه الأبناء. ومازلت رحمة الله واسعة تلبي اليأس والقسوت. وإن هذه التحية في عيد الميلاد الثمانين لأحد مظاهر الوفاء والتكريم.

٦- وبلغ إين الثمانين في القسوة على الوطن، وعلى الزملاء وعلى التلاميذ، وعاب جحود الأبناء لفضل الآباء، بالرغم من حرص الأبناء على صلة للرحم في السر والعلن. وكثيراً ما يعبر عن حزنه لعدم الوفاء والتقدير له، من أجل إضفاء الشرعية على البعد عن الوطن، والعزلة عن جماعة للفلسفة في مصر، والعمل الجماعي، وإعادة النماء إلى الوادي الخصيب، بعد أن انقطعت منه الثمار، وإن بقيت الجنور.

٧- وتهامس الناس : إستعلاء وغرور يقارب للنجسية، وكراهية للآخرين واحتقار للزملاء، مما يتنافى مع تواضع العلماء والعمل الوطني المشترك. ومع ذلك فالحبل لا ينقطع بين الوطن وعلمائه، بين الأم ولبناتها، بين الله والعباد ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً، إنه هو الغفور الرحيم﴾.

رابعاً : المشروع للفلسفي العلمي

استمر التأليف على وتيرة واحدة قبل الثورة وبعدها، ومع الثورة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) وللثورة المضادة (١٩٧٠ - حتى الآن)، قبل الهزيمة في ١٩٦٧ وبعد أكتوبر ١٩٧٣، في مصر للبيرلية قبل ١٩٥٢، وفي مصر القومية الاشتراكية بعد ١٩٥٢، وفي مصر الرأسمالية ١٩٧١. في مصر الوطنية قبل ١٩٥٢، وفي مصر المستقلة بعد ١٩٥٢، وفي مصر التابعة ١٩٧١، وفي مصر أثناء عصر الاستقطاب قبل ١٩٩١، وفي مصر أثناء الرعب النووي وأثناء الحرب الباردة، في النظام العالمي القديم والنظام العالمي الجديد، في مصر المحتلة ومصر المستقلة. ولم يحدث أي تغيير في المشروع الفلسفي العلمي. بل استمر على وتيرة واحدة بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، في التراثين الإسلامي والغربي. وربما قل الابتكار بعودة الروح إلى باطنها مع مزيد من العزلة، وتحت أثر البعد عن الوطن، والإحجام عن التعاطف الوجداني وحب الآخرين وعشق الحياة.

كان الهدف من النشر العلمي للترجمات العربية القديمة للتراث اليوناني والروماني والفراسي هدفاً علمياً خالصاً كما هو الحال عند المستشرقين وكما يتجلى في معظم المقدمات والتصديرات والاستدلالات لها، عن طريق الحديث عن المؤلف ومكانة النص في مجموع أعماله، والحديث عن المترجم وأسلوبه ومدرسته، والترجمات المختلفة للنص، والمقارنة بينها وتواريخها، وتقطيع النص إلى فقرات، ووضع عناوين رئيسية وفرعية لها بين معقوفتين، أسوة بالترجمات الأوربية الحديثة وبالأعتماد عليها، ووصف المخطوط، وسبب إختيار المخطوط الأم، ومقارنته بباقي المخطوطات وأماكنها وتواريخها، وأثر النص على العالم العربي ومساهمته في الحياة العقلية فيها، حتى أصبح جزءاً منها، كما هو الحال في منطق أرسطو، حتى لقيه العرب بصاحب المنطق، وملء الهولمبش بالاختلافات بين المخطوطات في النصوص أو القراءات، وهو ما يسمى بالجهاز النقدي. وتضاف - في النهاية - فهراس لأسماء الأعلام والأماكن والمصطلحات الرئيسية اليونانية واللاتينية والفرنسية والألمانية وما يقابلها بالعربية.

كان الهدف من تحقيق أرسطوطاليس : "في السماء والأثار العلوية"^(١) علمياً محضاً. فالتصدير إشتراقي خالص مرقم بحروف هجائية، مثل معظم التصديرات، وكأنه خارج الموضوع الرئيسي. يعرض للموضوع، ويحل نص أرسطو، ويرصد ما ورد عن هذه الترجمة في المصادر العربية القديمة، ويحدد النوع الأدبي، ترجمة أو تلخيصاً، ويصف المخطوط وشروحه المتأخرة، وترجماته إلى اللاتينية والعبرية. ويضيف جهازاً نقدياً وإفياً عن اختلافات المخطوطات مع وضع عناوين للفقرات بين معقوفتين. وتغيب أي رؤية عن المنطق الحضاري عندما تلقي حضارة بأخرى باستثناء التصور الإشتراقي للمركز والأطراف، اليونان هم الأصل والعرب هم الفرع، قديماً وحديثاً، من اليونان إلى الغرب، وهو ما تفعله أيضاً الليبرالية المصرية كما مثلاً أحمد لطفي السيد بتأصيله لليبرالية المصرية في كتاب السياسة لأرسطو.

والهدف أيضاً من تحقيق أرسطوطاليس : "في للنفس والآراء الطبيعية" المنسوبة إلى فلطرخس "الحاس والمحسوس" لابن رشد ، و"النبات" المنسوب إلى أرسطوطاليس علمي خالص^(٢). ويكتفى للتصدير للعام بعرض "تظرية العقل الفعال" عند اليونان والمسلمين واللاتين كما فعل جيلسون من قبل، مع أن الموقفين الحضاريين مختلفان. إذ أننا نتمثل اليونان ونعيد بناء فكرهم، واللاتين يعيدون بناء اليونان من خلائنا. وكان للمسلمون قد نقلوا التراث اليوناني عبر المسيحيين، فكان

(١) أرسطوطاليس : في السماء والأثار العلوية ١٩٦١ تصدير ص (ي ، ك).

(٢) أرسطوطاليس : في النفس، الآراء الطبيعية المنسوبة إلى فلوطرخس، الحاس والمحسوس لابن رشد، النبات المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت ٢٢، ١٩٨٠ تصدير عام ص ١ - ٥٢.

نصف معد لإعادة البناء الإسلامي، أو عبر الشراح اليونان الذين عاشوا قبل الإسلام مثل الأسكندر الأفروديسي، وثالمسطيوس، وسمبليقيوس، ويحيى النحوي. لم يصف المحقق العمليات الحضارية التي تحدثت من خلال الترجمة الحرفية أولاً والمعنوية ثانياً. فليس من المعقول أن ورود عبارة لأرسطو هو السبب في الترجمة. بل السبب هو عملية التمثيل والاحتواء من الحضارة الجديدة الناشئة للحضارة القديمة المتهاوية حفظاً لروحها وإكمالاً له، وإعادة الاتزان لتصورها للعالم، جميعاً بين أفلاطون وأرسطو، أو نسبة جزء من تاسوعات أفلوطين لأرسطو حتى يكتمل النموذج، وفتح عقل من أعلى هو "العقل الفعال" وليس من أدنى لظهور البعد الروحي الجديد، بعد أن أسس الكندي الفلسفة العقلية الطبيعية، بناء على روح الوحي، واستندته إلى العقل والطبيعة. وقد صاغ إيس سينا مصطلحات جديدة مثل "العقل القمسي" كي يعبر عن الإبداع الجديد نتيجة لاجتماع للوافد والموروث. وتضاف فهارس الموضوعات والأعلام كما هو الحال في نشرات المستشرقين. بل يوضح في العنوان "راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها".

والهدف من تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب "الخطابة" لأرسطو هدف على خالص دون إدراك دلالتها الحضارية. فإذا كانت الترجمة صغيرة الحجم كانت تلخيصاً. هدفها المعنى وليس اللفظ، ومقدمة للتأليف المستقل في الموضوع قبل الإبداع فيه والاستقلال عنه. ليست لغاية الحفاظ على النص اليوناني، بل إعادة كتابة الموضوع في نص عربي، إنتقالاً من اللفظ إلى المعنى، في فهم النص اليوناني، وإنتقالاً من المعنى إلى اللفظ تعبيراً عن النص العربي. وبالتالي تنتهي وظيفة الترجمات الحديثة عن اليونانية القديمة إلى العربية الحديثة، إلا من أجل مقارنة العمليات الحضارية القديمة، التمثيل والاحتواء، مع العمليات الحضارية الجديدة، المطابقة اللفظية والمعنوية. ولا يجوز إعادة بناء النص العربي من الترجمة اللاتينية، لأن اللاتين تمثلوه واحتووه ولم يعد مطابقاً للنص اليوناني. كما أن العمليات الحضارية تختلف من حضارة إلى حضارة. فالترجمة تقوم على تصورات عامة للحياة والكون والوجود، سواء في النص المترجم أو النص المترجم إليه. ولا يجوز إكمال فقرة ضاعت لأن الموقف الحضاري مختلف بين المترجم القديم والمترجم الحديث. لم يكن المترجمون للقدماء مجرد نقله نص من لغة إلى لغة بل كانوا مؤلفين وفلاسفة، على عكس المترجمين للمحدثين. وفي لا وعى المترجم الحديث، هناك إحساس بعظمة للنص المترجم منه، ودونية النص المترجم إليه. ويستند النص إلى هوامش علمية، وتضاف - في النهاية - فهارس لأسماء الأعلام والمصطلحات اليونانية الرئيسية وترجماتها إلى العربية في مرحلة نشأة المصطلح الفلسفي^(١).

(١) أرسطوطاليس : الخطابة، الترجمة العربية القديمة، النهضة العربية ١٩٥٩ - تصدير من (و-ل).

والهدف من تحقيق "أفلاطون في الإسلام" - أيضاً - هدف علمي خالص، مع تصدير قصير لا يتجاوز صفتين، يظن أن هذه النصوص قد تم نشرها من قبل في "الحكمة الخالدة" وفي "مختار الحكم ومحاسن الكلم"، والبعض الآخر نشره بعض الباحثين، مما احتاج إلى إعادة نشره من جديد لمزيد من التصحيحات، واعتماداً على مخطوطات جديدة وزيادة في التعليقات. وهو جزء من مشروع أفلاطون في العالم الإسلامي، الذي ألفه من قبل في "انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي" الذي صدر بالفرنسية (إباريس ١٩٦٨). ويعد المحقق بدراسة أخرى عن دور أفلاطون في تكوين الفلسفة الإسلامية، ويضاف في النهاية فهرست للأعلام والكتب المذكورة في النص^(١).

وهو نفس هدف "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" ويشمل لأبرقلس "الخير المحض" وفي "قدم العالم" وفي المسائل الطبيعية" و"معاد النفس" لهرمس و"الروايع" لأفلاطون. وهو تصوير للطبعة المصرية الأولى. وتترك الدلالة الحضارية للنصوص مثل التشكل الكاذب وعدم تفصيله، بالرغم من إدراكه له في روح الحضارة العربية، وفي تأليفه عن "إثبنجلر"، وهي ظاهرة التعبير عن المعنى الموروث بلفظ الوافد. كما تغفل الدلالة الحضارية للتأليف الجماعي تحت تأثير الملكية الفردية للأعمال، كما هو الحال في العصر الحديث، واتهام القدماء بالسرقة من بعضهم البعض. ولم يلاحظ الجو الديني للانتحال أي الإبداع الفلسفي الحضاري بعد نقل تراث الغير. ويغلب على الباقي المادة الاستشرافية الخالصة مثل فهارس الأئمة والنظائر بين الخير المحض وبين عناصر الثالوجيا لأبرقلس، بالإضافة إلى معجم عربي لاتيني للألفاظ الواردة في النص العربي لكتاب "الخير المحض"، ومعجم آخر للمصطلحات العربية واليونانية واللاتينية الواردة في حجج أبرقلس في "قدم العالم". وتكثر المراجع الألمانية، والمحقق يعلم أن أحداً لن يراجع عليه، وكما فعل المستشرقون، والحكم على الحضارة الإسلامية بالنقل، حتى المؤلف منها مثل رسائل الفارابي^(٢).

وتخلو بعض الأعمال - تحقيقات أو ترجمات أو مؤلفات - من تحديد الهدف منها، ووضعها في الإطار الكلي للمشروع الفلسفي العلمي أو التنهضي، وإن كان يمكن أن يستنبط من الروح العامة للكتاب والمشروع معاً، وذلك مثل تحقيق "تلخيص القياس" لابن رشد، أو قياساً على "تلخيص البرهان". ففي "تلخيص القياس" يكتب المحقق بموضوعات إستشرافية عامة في التصدير العلم: التعريف

(١) أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢ ط٣.

(٢) "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"، أبرقلس "الخير المحض"، في "قدم العالم"، في المسائل الطبيعية، هرمس "معاد النفس"، أفلاطون "الروايع"، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، تصدير ص ١- ٥٥ الطبعة الأولى، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

بالموضوع، القياس، خصائصه وعبويه، وإرجاع كل أشكال البرهنة إليه، وتسميته التحليلات الأولى، وترجمته إلى العربية وشروحه. وكذلك يخلو تحقيق "طبائع الحيوان"، ترجمة يوحنا البطريق، من تصدير في إطار المشروع للفلسفي العلمي. بل يبدأ برمز المخطوطات، ثم يتلوهما تعاليم إشتراقي خالص، واعتذار عن عدم تفسير وضع اللبيرات على الحروف اليونانية لعدم وجودها في المطبعة. ولا توجد ترجمة باللاتينية أو الفرنسية على الغلاف الأيسر للكتاب نظرا لأنه يصدر بالكويت. ويلحق به فهرس بأسماء الحيوان باللغات اليونانية والفرنسية واللاتينية والعربية. وهو فهرس مصور من طبعة أوربية. والأسماء العربية مكتوبة بخط اليد للعربي لعدم وجود مطبعة عربية في الخارج أو استحالة إضافته في الداخل. كذلك يخلو تحقيق "صوان الحكمة وثلاث رسائل"، لأبي سليمان المنطقي السجستاني من وضع التحقيق في إطار المشروع للنهضوى العام. ويكتفى التصدير العام بالمقارنة بينه وبين أبيلار في العصر الوسيط الأوروبى، واختصار الملبوى للنص مع ذكر أسماء الرسائل. وتوجد هوامش نقدية وفهرس أعلام وأسماء مؤلفات المحقق وخاتمة في شكر المؤسسة الثقافية الإيرانية^(١).

ويخلو تحقيق "الإشارات الإلهية" للتوحيدى من تحديد لهدف علمى أوننهضوى خاص. بل يحتوى التصدير العام على معلومات إستشرافية خالصة: وصف المخطوط، ما نشر منه من قبل، مراحل حياة المؤلف، وأسلوب المناجاة والكتابة الذاتية، مع وضعه في إطار الأدب الوجودى في القرن الرابع الهجرى، ومقارنته مع كافكا، بالإضافة إلى فهرس تصويبات في النهاية^(٢). كما تخلو "أجزاء الحيوان" لأرمسطولائس من تحديد للهدف العلمى أو الحضارى ويحتوى التصدير العام على مادة إستشرافية خالصة مثل موضوع للكتاب وعنوانه، وتاريخ تأليفه، وتحليل مضمونه، ومخطوطاته اليونانية، وشروحه العربية، ومخطوطاتها القديمة^(٣).

وقد ظهر تحقيق كتاب الشعر من منطق "لشفاء"، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس. وفي التصدير العام الذى يهدف إلى الحديث عن التحقيق والمخطوط ينقد المحقق إبن سينا حاكما عليه بالنقل دون الإبداع، بسوء النقل دون أمثاته. فقد

(١) ابن رشد : تلخيص القياس لأرسطو، وكالة المطبوعات ، لكويط ١٩٨٨، ط١ تصدير عام ص٥-٢٤. طباع الحيوان، ترجمة يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات لكويط ط١ ١٩٧٧. أبو سليمان المنطقي السجستاني: صوان الحكمة وثلاث رسائل، طهران ١٩٧٤. والرسائل هي ١- رسالة في المحرك الأول ٢- مقالة في الكمال للخاص بالذات الإنساني ٣- مقالة في أن الأجرام الطوية طبيعتها طبيعة خاصة وأنها ذات أنفس.

(٢) الإشارات الإلهية، مطبعة جامعة فواد الأول، القاهرة ١٩٥٠ تصدير عام ص ١-ك.

(٣) أرمسطولائس : أجزاء الحيوان، يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات ط١ لكويط ١٩٧٨ تصدير عام ص ٥- ٣٨.

أعلن ابن سينا في مقدمة "منطق المشرقيين" أنه سيصوغ منطقاً جديداً خاصاً بالمشرقيين ولكن للكتاب نفسه أئى تقليداً خالصاً مكرراً المنطق الصورى الأسطى. فقد وعد ولم يف. كما يعيب عليه أنه لم يلاحظ التطهير ووحدة الموضوع والزمان والمكان، والموازنة بين الملحمة والمأساة أو بين المأساة والملهاة، لأن ذلك يتطلب العلم بالمرح، وهو ما لم يتحقق لابن سينا ولا المترجمين، لاهتمامهم بالفلسفة والطب والعلم. والحققة أن الموقف الحضارى مختلف بين الفلاسفة القدماء وبين فلاسفة الغرب الحديث. كان الهدف قديما هو قراءة الولد من خلال الموروث وليس معرفة الوافد على ما هو عليه كما يفعل الاستشراق تحت تأثير النزعة التاريخية والوصفية. ويصعب الأمر أكثر بتحديد خصائص عامة للشعر القومى على التقابل، الشعر اليونانى والشعر العربى، الإرادى فى مقابل العاطفى، الموضوعى ضد الذاتى، للفعل فى مقابل الانفعال، والعمل فى مواجهة اللذة، مما يوحى بشئ من العنصرية^(١).

وشطحات الصوفية" ليس له هدف علمى خاص. وكان من المزمع إصداره فى عدة أجزاء ولم يصدر إلا الأول "أبو اليزيد البسطامى". ويضم دراسة قيل التحقيق. وتتسامل الدراسة عن أسباب الشطح : الوجدية ، الغرابية، غير المؤلف، شد الانتباه. حياة المؤلف، مع إضافة نص من المزمع للمراج الطومى. والتحقيق يخلو من أى تصدير أو استهلال أو مقدمة تبين الهدف منه ووضعه فى إطار المشروع الكلى، ربما الغرابية والشهرة وربما النزعة الوجدية^(٢).

وقد تكون الغاية علمية بحتة للتعريف بالتراث العربى اليونانى للباحثين العرب والأوروبيين. ويعلن عن ذلك - صراحة - فى التصدير. وإذا فقد أصلها اليونانى، فإنه يمكن ترجمتها إلى اللغات الأوروبية الحديثة كالفرنسية، لاستفادة الباحثين الأوروبيين منها. فالعلم لا يفرق بين وطن ووطن^(٣). ثم يتضمن التصدير

(١) الشفاء، المنطق ٩ للشعر - القاهرة - ١٩٦٦ تصدير عام ص ٣ - ٢١

(٢) شطحات الصوفية ج ١ (أبو اليزيد البسطامى) النهضة ١٩٤٩ ط ٣ / ١٩٧٨. ويضم : النور من كلمات أبى طهفور السهاجى، وهو نص غير منشور فى منقابه وشطحات أبى يزيد البسطامى ينسب إلى السهاجى، كتف منقابه أبى يزيد، "المملك الجلى فى حكمة شطح الولى" لعبد الغنى التاليسى بالإضافة إلى ملحق نصوص خاصة بالبسطامى، وثلاث ترجمات له، أبى يزيد فى مرآة الزمان لبسط بن الجوزى، "تفحات الأنس" لعبد الرحمن الجلى، و"طبقات الصوفية" لعبد الرحمن السلى. مع قصة لأبى يزيد مع الزاهب.

(٣) "ولما كانت هذه النصوص كلها - تقريبا - تشر لأول مرة، وقد فقدت أصلها اليونانى، فقد عزمنا على ترجمتها إلى الفرنسية لنيسر على الباحثين الأوروبيين غير المتألفين بالعربية. وبخاصة المتخصصين فى أرسطو - الاطلاع عليها، وننشر هذه الترجمة فى كتاب قائم برأسه إكمالا لما بدأناه فى"

العام معلومات إستشرافية خالصة حول صحة المخطوط المنشور السابق مع ملحق بالنصوص اليونانية لرسالتى الاسكندر الأفروديسى "فى العقل" و"فى أن الهيولى غير الجنس"، وفيما يشتركان ويفترقان^١ ومنقولة من نشرة ج. أ. يرونز مع فهرس مستفيضة للأعلام الواردة فى النص مع فهرس الكتب ومعجم يونانى عربى بأسماء الحيوان، وبعض المعانى الواردة فى جولمع كتاب أرسطو فى معرفة طبائع الحيوان لثامسطيوس.

وهو نفس هدف تحقيق النصوص الإسلامية من أجل معرفة مذاهب الفلاسفة من مظاهرها الرئيسية. وهو الهدف من نشر "التطبيقات"^(١). ثم يتضمن التصدير تحديد النوع الأدبى وهو الإملاء على تلميذه بهمنيلار مع ترجمة لحيلته وثبت بأعماله، ووصف لنسخ المخطوط. وهو نفس الهدف من تحقيق "عيون الحكمة" لابن سينا. فهو يعطى صورة موجزة لفلسفة ابن سينا. والتصدير العام قصير عن شرح الرازى له، مع بعض المعلومات الاستشرافية والمقدمة بالفرنسية^(٢).

ولا فرق بين معرفة مذاهب المسلمين ومذاهب اليونان للباحثين العرب أولاً وأوروبين، فإن الهدف من نشر كتاب "البرهان" من الشفاء لابن سينا هو أن اللاتين لم يعرفوه، مع أنه يعبر عن أصفى مذهب لأرسطو فى البرهان. لذلك يتم تحقيقه فى ذكرى ابن سينا الألفية^(٣). ثم يتضمن التصدير العام الذى لا يوجد فى الفهرس نظراً لعدم أهميته عند المحقق، معلومات إستشرافية خالصة عن الكتاب فى مصدره الأصيل عند أرسطو، ثم فى إعادة عرضه عند ابن سينا، مع بيان أسمائه ومخطوطاته وترجماته، ووصف مخطوط هذا للتحقيق دون اكتشاف بعض الدلالات، مثل صمت ابن سينا عن مصادره لأنه تأليف، وتمثل القديم خطوة على إبداع الجديد، ومثل الإعلان عن نية وضع منطق للمشرقيين خاص بهم، ثم جاء تحقيق النية تقليدياً خالصاً. ويضاف - فى النهاية - فهرس للمصطلحات الرئيسية وما يقابلها باليونانية.

وهناك تحقيقات أخرى تعطن عن الهدف منها صراحة وبوضوح فى التصدير. فالهدف من التحقيق للحفاظ على النص الأصيل دون التجنى عليه

١- ملحق كتابنا عن إنتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربى، "تروح على أرسطو مقودة فى اليونانية ورسائل أخرى"، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦ ص ١٧ تصدير ص ٩.

(١) "ونرجو أن يجد فيه الباحثون خلاصة مركزة لمذهب ابن سينا كله"، ابن سينا : لتطبيقات، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣ ص ١٠ تصدير ص ٥ - ١٠.

(٢) ابن سينا : عيون الحكمة ، وكالة المطبوعات، الكويت ، دار القلم، بيروت ١٩٨٠ ص ٢ تصدير علم.
(٣) ولهم (اللاتين) لو عرفوه لوجدوا فيه أصفى عرض لمذهب أرسطو فى البرهان، فهذه الميزة أثرتنا بعثة اليوم خير تحية لذكرى ابن سينا الألفية ابن سينا : البرهان، النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤ تصدير علم ٥٥-٥٠.

والترخص فيه على نحو إجرامى بتغيير النص بدعوى تصحيحه، وبناء على جهل وضيق الثقافة. وهو ترخص شاع فى البلاد العربية والشرقية فى السنوات الأخيرة، دون معرفة بالمناهج الفيلولوجية أو نتائج الدراسات الكلاسيكية على عدة أجيال. ولا عجب فالشرق مصدر الطغيان والاستبداد الحضارى بالنصوص والمؤلفين الأقدمين، وربما إمتد إلى الأقوام والشعوب. إعجاب بالغرب ونفور من الشرق، مثل أستاذة طه حسين فى "مستقبل الثقافة فى مصر"^(١). ثم يتضمن التصدير العام دراسة مستفيضة عن الأمثال، وتقديس الكلمة، وروح الشرق، ومقارنة هذا النوع الأدبى من الأمثال فى الغرب ونفور دون كخوته منها عن قصد أو عن غير قصد. وهما نوعان : أمثال السلطة، وأمثال المعارضة، عند الصوفية مثل أبى حازم، وأبى سليمان الدارانى. ومعظم أمثال اليونان وحكمهم منحولة، تعبر عن روح الشرق كما مثلتها روح الهلينية المتأخرة وهى ألد أعداء الروح اليونانية.

ويضم للتصدير العام لكتاب "فن الشعر" لأرسطوطاليس - مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد - مادة إستشراقية للتعاليم مثل فن الشعر لأرسطو فى النقد الأدبى الأوربى وهو خارج الموضوع، النقد الفيلولوجى وكتاب فن الشعر. وكثير من العناوين الفرعية لا دلالة لها، مع الإكتثار من الشواهد باللغات الأجنبية وذكر المراجع ومكان إقامته بسويسرا، مما يحدد للباحث والعالم الزاهد فى مطالب الدنيا، وتحليل كتاب "الشعر" مجرد عرض لا قراءة فيه بعد إكتشاف مرجوليث للترجمة العربية القديمة، بالإضافة إلى فهارس الأعلام والمواد والمصطلحات الواردة فى نص كتاب "الشعر" لأرسطو. ويزداد للتعالم بإعطاء ترجمة حديثة بدلاً من الترجمة القديمة. وبالرغم من إختلاف الموقف الحضارى للترجمتين، فالترجمة القديمة تمثل واستيعاب، والترجمة الحديثة نقل ومطابقة، لبيان أن المترجم الحديث أكثر نقة وموضوعية من المترجم القديم، مزايده فى العلم، ونقصاً فى الوعى الحاضرى التاريخى. ويأخذ المترجم الحديث العناوين الفرعية لتقسيم الفقرات من الترجمات الغربية الحديثة.

ويزداد الأمر صعوبة عندما يتهم المترجم الحديث المترجم أو للشارح القديم بالبعد عن النص الأصلى والتحريف فيه زيادة مرة ونقصاً مرة أخرى، متهماً

(١) "متجنين كل التجنب ذلك الترخص الإجرامى فى تغيير النص، لیتفاء تصحيح مزعوم فرضه الجهل وأملاه ضيق الثقافة وهو الترخص المنتشر فى البلاد العربية والشرقية فى هذه الأعوام الأخيرة، لكل ما كان يمكن أن يتصور منهم غير هذا. وهم الذين لم يعرفوا المناهج الفيلولوجية، ولا ثمار الدراسات الكلاسيكية التى أفق فيها العلماء الأوروبيون أجيالاً متطاوله. إما هو الشرق، موطن الاستبداد والطغيان حتى على النصوص وعلى المؤلفين الأقدمين" ابن مسكويه : الحكمة الخالدة، النهضة المصرية للقاهرة، ١٩٥٢ ص ٦٤ تصدير علم ص ٧ - ٦٤.

تلخيص ابن رشد^(١) بأنه فاسد^(٢)، لا يفيد مطلقاً فى إيضاح فكر أرسطو، بل يبتعد عنه كل الابتعاد، وكان قصد ابن رشد حذو أرسطو القذة بالقذة، كما يفعل المترجم الحديث، وليس قراءته وتأويله من أجل تمثله والإبداع فيه^(٣). ويتعجب من إعادة قراءة العرب كتاب الشعر كى يتفق مع الجانب الإلهى، وهو صلب الرافد فى الموروث كعملية حضارية طبيعية. ويعتبر العرب شارحين مع أنهم مؤلفون فى نفس الموضوع الذى ألف فيه أرسطو، ومكملون له فى ثقافات أخرى، لذلك يستبدلون بالشعر اليونانى الشعر العربى. أما المحقق فإنه يرى أن ابن رشد حاول تطبيق قواعد أرسطو على للشعر العربى. وأصلحته الترجمة، فترجم التراجيديات بالمديح، والكوميديا بالهجاء. وظن أن الأمر كذلك فى الشعر العربى. فأكثر الشواهد فيه وهى فاسدة، لأنها تقوم على أصل فاسد. وكان يعتز كلما عصت عليه. والحقيقة أن العرب لا يشرحون أرسطو لفظاً بلفظ، وعبرة بعبارة، ولكنهم يقرأون ويؤولون ويعيدون بناء الشعر، إبتداء من الشعر العربى، من أجل توسيع نطاق الشعر وتطبيقه على أكثر من شعر قومى. فليس فى هذا الاستبدال للشواهد الشعرية أى تعسف أو تزييف لأرسطو. فأرسطو هو الوسيلة والشعر العربى هو الغاية، أرسطو هو الفرع وابن رشد هو الأصل. والترجمة هى وضع معانى للوافد فى لغة الموروث. فالتراجيديات مديح والكوميديا هجاء. ومن الطبيعى ألا يساير التلخيص الأصل. ولكن لا يعنى عدم التطبيق هذا أنه غير مفيد لمعرفة معانى أرسطو لأن التلخيص تعميق وإكمال. ويقسو المترجم على الشراح العرب إلى حد إصابته بالآلم وخيبة الأمل منهم، لأنهم لم يفيدوا من أرسطو كما أفاد الأوروبيون منه فى عصر النهضة، وكما أفاد العرب أنفسهم من سائر مؤلفات أرسطو خارج كتاب الشعر. والحقيقة أن العرب أفادوا من كل مؤلفات أرسطو، بما فى ذلك كتاب الشعر، مما ساعد على نشأة النقد الأبنى وتطوره. كما يرمى المحقق ويحصر على عدم استطاعة الشراح العرب الاستفادة من كتاب الشعر لأرسطو، لذلك لم تنشأ لديهم المسألة والمهارة فى عصر ازدهاره فى القرن الثالث وإلا لتغير وجه الأدب العربى كله^(٤).

(١) أرسطوطاليس : (فن الشعر) مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد، القاهرة، ١٩٥٣ تصدير عام ١١ - ٥٦.

(٢) أنظر "من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع"، مراجعة لكتاب أرسطو طاليس فى الشعر، المنشورة فى هذا الكتاب.

(٣) "ومن يدرى لعل وجه الحضارة العربية كله أن يتغير طابعه الأبنى، كما تغيرت أوروبا فى عصر النهضة، وإلى نحو هذه الغاية قصدا حتى قدما لهذا اليوم لهذا الكتاب. ولا يسير التلخيص بالتسنى ولا بتغير معاربه بالرغبات، المصدر السابق ص ٥٦.

وقد تكمن أهمية الكتاب في أنه أول نص في موضوعه مثل كتاب "مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشر بن فاتك. فهو أول كتاب عربي في تاريخ الفلسفة. ويكتل نشر النص العربي نشر الترجمة الإسبانية القديمة، وهو ما لم يكن ممكناً قبل نشر النص العربي أو الرجوع إليه مخطوطاً، ومن ثم تصحيح نشرة إسبانية سابقة لم ترجع إلى الأصل العربي لأنه لم يكن محققاً من قبل. ونشر النص العربي وترجمته الأسبانية يعتبر مساهمة في إحياء التبادل الثقافي العربي الإسباني في القرن الثالث عشر، وبفضل المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد الذي حمل الشعلة المقدسة من جديد^(١). ثم يتضمن التصدير العام معلومات إستشرافية خالصة عن التعريف بالمؤلف والكتاب ومخطوطاته وترجماته ومصادر في "توانر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء" لحنين بن إسحق وتاريخ فرغوريوس، وكتاب تراسلوس لثاون الأفلاطوني وتاريخ النحوى و"حياة الفلاسفة" لديوجانس و"الكلم الروحانية" لابن هندو، بالإضافة إلى فهرس لأسماء والأماكن.

وقد يكون الهدف من التحقيق هو رد الاعتبار لصاحب النص بعد أن هضمه قومه حقه، كما هو الحال في "تلخيص البرهان" لابن رشد^(٢). وهو نفس الهدف من تحقيق "تلخيص الخطابة" ونفس العبارة النمطية. ويقدم "تلخيص البرهان" معلومات إستشرافية خالصة، وذكر نصوص مترجمة إلى اللاتينية كما يفعل الممشرقون، وكان اللاتينية هي الأصل، وإضافة هوامش نقدية مستفيضة، ووضع عناوين فرعية لفقرات النص بين معقوفتين، أسوة بالنشر الأوربية الحديثة. ويحيل إلى شرح كتاب القياس للفارابي، وإلى تعليقاته على أنالوطيقا الأولى، ويفعل بعض الدلالات، مثل حذف الترجمة اللاتينية للعبارة الدينية مثل "الحمد لله" و"بسملة"، أي الجانب القيمي في النص، مما أدى - بعد ذلك - إلى أزمة العلم في الغرب، بتفرقه بين حكم الواقع وحكم القيمة. كما يفعل دلالة ذكر الإمام مالك في الشرح، أي استعمال الفقه كمادة محلية، وقراءة الوافد من خلال الموروث. ويكتفى المحقق فقط بالتعريف به.

(١) "أول كتاب عربي في تاريخ الفلسفة إستقصى فيه صاحبه أخبار الفلاسفة، وتلامها بنبذ من أقوالهم، في باب الحكم القصار والأمثال"، لمبشر بن فاتك: "مختار الحكم ومحاسن الكلم"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ ط ٢ ص ١ "هذا ونشر الترجمة الإسبانية الأصلية لكتاب مختار الحكم" هذا حسب المخطوطات التي أتينا على يديها من قبل. وهو أمر لم يكن ميسوراً قبل نشر الأصل العربي للكتاب أو الرجوع إلى مخطوطاته، وبهذا نعالج للنقص الذي اعتور نشرة كوست من ناحية، ومن ناحية أخرى نسامه في إحياء أثر من آثار التبادل الثقافي العربي الإسباني في القرن الثالث عشر، هذا التبادل الراجع للمشر الذي يود المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد إضاءة شملته المقدسة من جديد"، نص المصدر ص ٦٧ تصدير عام ص ١ - ٦٧.

(٢) "وبهذا نكون قد وفينا هذا الشارح الفيلسوف العظيم ابن رشد حقه المهورم بين بني قومه"، تلخيص البرهان، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٤. "وفي عزمنا أن نوالى نشر سائر ما في هذين المخطوطتين من تلخيصات لابن رشد تلخيص الخطابة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠ ص ٦٤.

وكان الهدف من نشر "فضائح الباطنية" للغزالي التعرف على المذهب من مصادره والرد عليه. فقد لعب المذهب دوراً خطيراً في التاريخين السياسي والروحي للإسلام، منذ القرن الثالث الهجري، ولا يزال حياً حتى اليوم^(١). ونظراً لأهمية المذهب فقد عقد المؤلف للعزم على الكتابة عنه. وهو - بالفعل - ما صدر في الجزء الثاني من "مذاهب الإسلاميين" عن الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية والدروز^(٢). وبين ارتباط فرق الشيعة بالثورات والأهداف السياسية والاجتماعية، مع التركيز على عقائد الإسماعيلية وأرائهم في الواجبات نحو الأمة والتوحيد والمبدع الأول وعالم الدين والأخويات، وعقائد النصيرية والدروز، والحاكم بأمر الله. ويعتمد على دراسات المستشرقين الذين اهتموا بالتفسير السياسي لنشأة التشيع أو اعتماداً على المنهج التاريخي الفيلولوجي. والتصدير أقرب إلى تاريخ الأفكار دون مواقف أيديولوجية، ويدعوى الأمانة والموضوعية.

والهدف من إعداد مؤلف عن "مؤلفات الغزالي" هدف علمي خالص، وهو تقديم الأداة الضرورية الأولية لحصر مؤلفات الغزالي والتحقق من صحة نسبها إليه، ومن أجل نشر ما لم ينشر منها، وإعادة نشر ما نشر منها غير محقق، ثم تأتي الدراسات بعد ذلك على هذا المفكر العظيم^(٣). فقد أعد الكتاب في الذكرى المئوية للتاسعة لميلاده. ويخصص المحقق تصديراً عاماً عن مؤلفاته الصحيحة، حسب تاريخ التأليف، وللشكوك فيها، والمنحول، شكاً أو يقيناً، وبعض كتبه التي لها عناوين مغايرة، والمجهولة، والمخطوطات المنسوبة إليه والملاحق، ومقارنة بينه وبين أرسطو في الحضور الفلفسي في التاريخ على مر العصور. كما يذكر التصدير تاريخ الدراسات الاستشرافية عن الغزالي، وفترات حياته، ووضع مؤلفاته فيها، مع الرموز والاختصارات العربية والأجنبية، والفهارس، وفهرس عناوين المخطوطات والكتب ذات العناوين اللاتينية والعبرية.

(١) "ولا نريد أن نتوسع في هذا التصدير لأننا عزمنا على كتابة تاريخ الباطنية بمختلف أروعا في الإسلام اعتماداً على ما تيسر لنا الاطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية، وعلى الردود عليها من ناحية أخرى، لأن مذهب الباطنية لعب دوراً خطيراً، ليس فقط في التاريخ السياسي، بل وخصوصاً في التاريخ الروحي للإسلام منذ القرن الثالث الهجري، ولا يزال له أصداره حتى اليوم بين الإسماعيلية في الهند وباكستان وأفريقيا الشرقية، والدروز في سوريا ولبنان، والمذاهب المشهورة الجديدة المنشقة على الإسلام" الغزالي: فضائح الباطنية، دار القومية، القاهرة ١٩٦٤ ص(٩).

(٢) مذاهب الإسلاميين، دار الطلم للملايين، بيروت، تصدير ص ٦-٥.

(٣) وبالجملة فقد قصدنا من هذا البحث أن نقدم للباحثين في الغزالي الأداة الضرورية الأولية التي يستطيعون الاستعانة بها في تحقيق مؤلفاته وحصرها أميناً أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعاد نشر غير المحقق منها نشرأ علمياً دقيقاً، توطئة للقيام بأبحاث علمية سليمة عن هذا المفكر الإسلامي العظيم، مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى للثقافة والآداب والعلوم الاجتماعية، الذكرى: المئوية للتسعة لميلاد الغزالي، القاهرة ١٩٦١ ص ١٩ تصدير علم ص ٩-١٩.

وإعداد دراسة عن "مخطوطات أرسطو في العربية" من نفس النوع الاستشرافي كأداة للبحث. وهو أصغر أبحاثه. ويعتمد على أبحاث جوردان، وفستفيلد، وإشتينشيدر، وفورش، وميلار، مما يدل على خطه بحث للمحقق^(١).

وهو نفس الهدف من "مؤلفات ابن خلدون" بدلاً من الدراسات المقتضبة المتكلفة التي تعد مقارنات بينه وبين غيره، مثل ماركس وكومت، مما يأباه التطور التاريخي للفكر الإنساني، ولا تريد في قيمة ابن خلدون شيئاً. أما تحقيق النص والتعرف على مصاحره ووضع معجم لألفاظه ومصطلحاته فإنه يقدم الأداة الضرورية لدراسة فيلسوف اجتماعي عظيم، إعتبر توينبي مقدمته أعظم كتاب الفقه العقل الإنساني^(٢). ويذكر المعُدّ الدراسات عنه، وصحة نسبة كتبه، ومؤلفات الشُّباب الضائعة. إنما الإشكال في "المقدمة" التي كتبها عدة مرات، إضافة وزيادة، على مدى ثمانية وعشرين عاماً، ولحُتاج معرفة مصاحره إلى دراسة خاصة، إعتماًداً على الاكتشافات الحديثة مثل كتاب أروسيوس عن تاريخ العالم. فقد إعتد إبن خلدون على مصادر مكتوبة عن تاريخ البربر، وليس فقط على روايات شفاهية.

ومن مظاهر النشر العلمي كتابة ظهر الغلاف الثاني من اليسار باللغات اللاتينية في الترجمات العربية القديمة، أو بالفرنسية في الدراسات الحديثة، وإقتيل منها بالاسبانية. ويظهر العنوان اللاتيني في القاهرة وليس في الكويت أو لبنان^(٣).

خامساً : المشروع الفلسفي النهضوى (الأما)

وربما أن الفيلسوف الشامل صاحب مشروع نهضوى كبير استئنافاً لمشروع النهضة الأول الذى لا ينكره ولا يرتبط به ولا يطوره. ومع ذلك هو حاضر فيه.

(١) مخطوطات أرسطو في العربية، للنهضة، القاهرة ١٩٥٩.

(٢) "قالى هذه الناحية يجب أن توجه جهود الباحثين في إبن خلدون، فهي أجدى على البحث العلمى من كل هذه الدراسات المقتضبة المتكلفة التى تقوم على عقد مقارنات لا معقد للصلة بينها، ولدعاء دعاوى بأنها التطور التاريخى للفكر الإنسانى، وإحتال مذاهب وآراء فى المقدمة لا تثبت لأهل نقد وإن تزود من قدر إبن خلدون شيئاً، حتى إذا ما تحقق النص وإستبقت للمصادر أمكن وضع معجم بألفاظه ومصطلحاته. فنتيحاً بهذا كله الأداة الضرورية لفهم هذا المروخ للفيلسوف الاجتماعى العظيم لذى أفتج - كما يقول توينبي - أعظم كتاب من نوعه ألفه عقل إنسانى فى أى زمان ومكان وإلى الإسهام فى إيجاد هذه الأداة للضرورية السابقة على كل دراسة لإبن خلدون، فسنحنا بهذه للدراسة عن مؤلفات إبن خلدون". مؤلفات إبن خلدون، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والعلمانية، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٢ ص ١٠ - ١١.

(٣) الغلاف باللاتينية على يسار الكتاب لكتاب لخطابة وأجزاء للحجون، وفى السماء والأثار الطوية لأرسطوطاليس، وكذلك الإشارات الإلهية لتوحيدى، عيون الحكمة لإبن سينا، تاريخ العالم لأروسيوس، أفلوطين عند العرب، للتراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. والغلاف الثانى لكتاب نيقيه بالفرنسية، كذلك الغلاف الثانى لكتاب مخطوطات أرسطو فى العربية، للتراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، الشعر من كتاب للشفا لإبن سينا، رسائل فلسفية (للكندى والغرابى وإبن باجة وإبن عدى)، أفلاطون فى الإسلام، وبالإسبانية "مختار الحكم ومحاسن الكلم".

مسار حياته وبنية عمله. وكلاهما مشروع. فهناك صلة بين حياته وعمله وعصره كما هو الحال عند جميع للفلاسفة، وإن لم تبد بوضوح عند الفيلسوف الشامل الذى يعرض عمله ويطوى حياته. يعلن إنتاجه ويسر بحياته إلى نفسه فى مفارقة بين الخارج والدخل، بين الحديث إلى الناس والحديث إلى النفس.

ويتجلى هذا المشروع الفلسفى الكامل فى ثلاثة ميادين للبحث :

أولاً : البحث فى التراث العربى القديم عن طريق تأسيسه - أولاً - ومعرفة مكوناته - ثانياً - عوداً إلى الجذور والمصادر للتاريخية، وربما تاركاً المجال لجيل آخر لتطويره واستمراره، طبقاً لظروف عصر آخر، وبناء على متطلبات مرحلة تاريخية أخرى. وهذه هى الجبهة الأولى ثقافة الأنا فى زمنها الماضى. وهى التى تظهر المشروع الفلسفى النهضوى للأنا.

ثانياً : الاستفادة من تجربة الغرب والتعريف بتراثه ومؤلفيه فى الفكر والأدب تدعياً للمشروع، المثالية الألمانية، والرومانسية الشعرية. فهذه مصر والعرب فى حاجة إلى هاتين النزعتين : الإنسانية كما تجلت فى المثالية، والوجودية كما ظهرت فى الرومانسية. فقد كان الأنا فى مساره التاريخى مفتوحاً على الآخر منذ اليونان القديم حتى الغرب الحديث، ممثلاً له، نقداً لحدوده، ومكملاً له، ومعيداً إليه الاتزان، من أجل خلق أنا جديد متجدد، يعبر عن نفسه بلغة العصر. وهذه هى الجبهة الثانية، ثقافة الآخر، فى زمنها المستقبلى. وهى التى تبرز المشروع الفلسفى التاريخى للآخر.

ثالثاً : العمل على نهضة مصر، بالإبداع الفلسفى مثل "الزمان الوجودى"، والأدبى فى الشعر والقصة واليوميات، وإن غاب التحليل السياسى والرؤية السياسية والعمل السياسى. هذه هى القاعدة التى تتفاعل عليها الجبهتان الأولى والثانية، ثقافة الأنا فى زمنها الحاضر. وهى التى تبرز المشروع الفلسفى الإبداعى لتفاعل الأنا والآخر.

ويبرز المشروع الفلسفى النهضوى تدريجياً فى تصدير الأعمال ومقدمتها واستهلاكاتها التى تضع العمل فى إطاره، وتبين الهدف منه الذى يصب فى المشروع الكبير. فيكون الهدف - أولاً - مجرد إحياء تراث القدماء، هؤلاء الأفاضل المغمورين، للاعتراف بفضلهم وجليل أعمالهم، وكأن القدماء فى حاجة إلى شهرة عند المحدثين^(١). ومع ذلك فإتفه علمى لأن إنكار جهود القدماء يؤدى إلى إلفاء التراكم العلمى الضرورى للإبداع العلمى. كما أنه حضارى لأن الاعتراف بجهود

(١) "ونرجو أن يكون فى إحياء تراث هؤلاء الأفاضل المغمورين بعض الاعتراف بأنفسهم وجلال أعمالهم"، أرسطوطاليس: الطبيعة (ج ١، ٢)، دار القومية ١٩٦٤ ج ١ ص ٢٨.

القضاء يشدذ الهمة من أجل إبداع المحنثين. ويقتصر التصدير العام فى الجزء الأول على شرح لفظ السماء، أى المحاضرات، تشرح النص أكثر مما تشرح الترجمة ضمن رؤيا كلية لأرسطو تبين الإحاطة والتعلم، واقتراح أنه من عمل جماعة وليس من عمل فرد تركز على قضية النسبة. وهى مشكلة أوروبية ناتجة عن صحة الأناجيل والشك فيها. كما يذكر الترجمات العربية والشرح والتعليقات، ما عرف منها ومالم يعرف. فالشهرة لها قانونها الخاص، مع ذكر البلد والتاريخ وإسم الناسخ والمنسوخ كما هو معروف فى وجوه النقل، وكان الهدف إشهار المغمور وليس العمل، مثل ابن السمع وابن عبرى ومتى بن يونس وأبى الفرج بن القرب.

وقد يكون الهدف إبراز حكمة اليونانيين، أحد كنوز حكمة الأمم. فيما يتم للتراث العربى يتم أيضاً للتراث اليونانى. كلاهما تراث إنسانى واحد، وهو هدف الليبرالية المصرية فى عصر أحمد لطفى السيد أستاذ الفيلسوف، وتأصيلها فى مصادر الليبرالية الغربية عند اليونان مباشرة كما فعل الغرب الحديث. لذلك ترجم أحمد لطفى السيد كتاب "السباسة" لأرسطو من الترجمة الفرنسية الحديثة لبارتملى سانت هيلير، دون قراعتها وتأويلها وإعادة بنائها وتركيبها، كما كان يفعل القدماء فى ترجماتهم للنصوص اليونانية^(١).

وعندما يكون الهدف علمياً خالصاً دون ربطه بالمشروع الفيلسفى النهضوى الكبير، أو بالوطن على نحو مباشر، يكون العلم - فى حد ذاته وبطريق غير مباشر - فيه تأسيس لأحد جوانب المشروع النهضوى وتأسيس للوطن. فالهدف - كما يبدو من نشر الترجمة العربية للقديمة لمنطق أرسطو - هو بعث التراث اليونانى عند العرب وبيان ما به من دقة وعناية. فقد ترجم عدة مرات. وهو أيضاً الاستعانة بها فى دراسة التراث اليونانى حالياً، خاصة من حيث دقة المصطلح الفنى ومراجعته على الأصول اليونانية والترجمات الحديثة. فنشر الترجمة العربية القديمة له هدفان: هدف أثرى لمعرفة قدرة القدماء على نحت المصطلح الفنى، وهدف فعلى للاستفادة منها فى إحكام نثرنا الفنى، متجاوزين للنثر الأكبى إلى النثر الفيلسفى. ولا يعنى ذلك العود إلى الماضى والوقوف فى السلفية بل الاستفادة من الماضى وتجاوزه إلى المستقبل. فلا خوف على التجديد من الماضى^(٢).

(١) رسائل فلسفية (الكندى والقارابى وابن باجة وابن عدى)، دار الأندلس بيروت ١٩٨٠ تصدير عام ص ٥ - ٢١، دون بيان الفرق بين النشرتين القديمة والجديدة أو لاختلاف منهج التحقيق فى طريقة إكمال النص بلحد الأكسى (محسن مهدي) أو لحد الأندى (يدوى). والرسائل منشورة سلفاً. باستثناء رسالتين. ويحتوى التصدير العام على مادة إستشرقية. وربما كان الهدف هو إبراز حكمة اليونانيين أحد كنوز حكمة الأمم، وهو هدف الليبرالية المصرية، الارتباط بالغرب وبمصادره.

(٢) ونحن قوم قد تطور لدينا فنثر فى نهضتنا الحديثة فى اتجاه لئبى باعد كثيراً بينه وبين الكلام مع النثر الفيلسفى الذى يمتاز بالإيجاز والإحكام. ولابد لنا - من أجل إيجاد نثر فلسفى ظاهر القيمة - أن نعود إن إلى ذلك النثر الفيلسفى العربى القديم فننتقوه ونستلهمه كما فعلنا من قبل بالنسبة إلى النثر =

ولما كان العلم أحد الموجهات الرئيسية فى النهضة العربية المعاصرة فقد حقق المؤلف "دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب" ضمن تقويم عام لتحقيق التراث اليونانى المترجم إلى اللغة العربية. فبعد أن أتم نشر الترجمات العربية القديمة يمكن بعد ذلك دراسته لاستخلاص النتائج الخاصة بالثقافة العربية فى الماضى والمستقبل^(١). فدراسة الماضى من أجل الوعى بالمستقبل، من أجل الانتقال من التراث اليونانى إلى التراث الأوروبى الحديث والمعاصر. فكما نقل القدماء أمهات الفكر اليونانى ينقل المحدثون أمهات الفكر الغربى الحديث والمعاصر، ثم شرحه وتحليله وعرضه مواكبة للفكر العلمى. يقوم المحقق هنا بدور المترجمين العرب القدماء، بمفرده ودون حاجة إلى ديوان للحكمة، وهو رئيس نفسه دون حاجة إلى رئاسة حنين بن إسحق^(٢). وفى كلتا الحالتين تهتم الحضارة العربية بأعلى ما وصل إليه الفكر الإسماعلى، تستوعبه لتتجاوزوه. وما أسهل استيعابه لقيامه على العقل والتجربة، وهما أساس الوعى، وفى نفس الوقت تتجاوزوه بالحياة الروحية، وليست - بالضرورة - الروح الغيبية المناهضة للعقل فى الفكر الشرقى. أما إعادة الكرة مع اليونان قديما من أجل إعادة للترجمة، كما فعل الأوربيون المحدثون، فهو عمل لا طائل منه ولا فائدة. فالعصر لم يعد عصر اليونان والثقافة لم تعد ثقافتهم. وقد قام الأوربيون بذلك لأن الثقافة اليونانية إحدى مصادر الفكر الغربى. فليس الأمر مجرد تقليد لما يقوم به الغربيون لنقوم بمثلهم^(٣). ومن الطبيعى أن يتم ذلك بحرية تامة، بعيداً عن توجه السلطات السياسية، ومن متخصصين

"الأبى. لهذا تراءنا فى حاجة ملحة إذن إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية، نستعلها ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق فى النهاية ذلك النثر الفلسفى الجديد الذى نرغب بأهمارنا المستطلعة بلهفة إلى إيجاد. وليس فى هذا كله ما يدعو إلى أسر المرء لنفسه فى قيود الماضى اللغوى بل هو - على العكس من هذا - يشد من أزر التوثب إلى خلق لغة جديدة لأن المود ما هنا عود استلهم واستيحاه، لا عود تقليد ولتقصار ولكتفاء. فليطمئن للمجددين باللهم من هذه الناحية كل الاطمئنان". منطق أرسطو، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٨ ج ١ ص ٩.

(١) "أنا وقد أكلنا تحقيق ما وصل إلينا من التراث الفلسفى اليونانى وأتمنا نشره بين الناس فإنه يحقق لنا أن ننظر نظرة إلى الوراء ولغرى إلى الأمام، نتأمل فى الأولى عناصر هذا التراث وكيف عرفه العرب، وفى الثانية نستخلص للنتائج بالنسبة إلى ماضى الثقافة العربية ومستقبلها على السواء، دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١ ط ١ ص ٧.

(٢) "والأمر نفسه ينطبق على ما نصبو إليه اليوم من حضارة عربية إسلامية، لكن ليس - قط - بالنسبة إلى التراث اليونانى بل ولبضاً بالنسبة إلى الإنتاج الأوروبى الحديث والمعاصر. أما بالنسبة إلى هذا الأخير فعلى أن نصنع صنيع أجدلنا مع التراث اليونانى، فنقل أمهات الفكر الأوروبى الحديث والمعاصر إلى العربية وتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين مواكبة الفكر العلمى، المصدر السابق ص ١٢.

(٣) "أما بالنسبة للتراث اليونانى فعلى أن نصنع صنيع الأوربيين معه اليوم فبعد ترجمته من جديد حسب ما وصل إليه التحقيق النقدى لتوصيه، المصدر السابق ص ١٤.

يتقنون اللغتين اليونانية والعربية، ويحيطون بدقائق الفلسفة، ولكن هذه المرة مع الفلسفة الغربية في العصور الحديثة. فالعصر عصرنا^(١). وينقد المحقق مجموعة من العلماء المزيين في تاريخ العلوم عند العرب الذين يهرولون إلى المؤتمرات ببعض الورقات للضئيلة بجوار العلماء الأفاضل ندا لندا^(٢).

والهدف من "أفولطين عند العرب" بيان مساهمته في العالم العربي وحظه التعيس في الخلط بينه وبين أرسطو، دون تجاوز هذا الحكم التاريخي طبقاً للنزعة التاريخية التي سادت في الاستشراق الغربي في القرن الماضي، بناء على سيادة المدرسة التاريخية الألمانية والفرنسية عليه^(٣). فقد أراد الوعي الجمعي الحضاري إكمال أرسطو بأفولطين حتى يصبح كاملاً جامعاً بين العقل والقلب، بين الدنيا والآخرة، وكما حاول الفارابي في "الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون والإلهي وأرسطوطاليس الحكيم". لذلك تمت نمية "أفولجيا" وهي أجزاء من "التاسوعات" إلى أرسطو، وأسس عليها الفلاسفة علم الربوبية، وكتب فيها لفارابي رسالة في العلم الإلهي. وليس غريباً أن يعطى أفولطين لقب "الشيخ اليوناني". وهنا حضر المستشرق وغاب الفيلسوف. ويتضمن باقي التصدير معلومات مكتبية، والمقارنة مع النقل المسيحي كما يفعل المستشرقون مع حضارتهم الخاصة، ودراسة متقابلة بين النصين اللاتيني والعربي دون تحليل دلالي لمنطق الزيادة والنقصان مثل دلالات العبارات الخاصة بالبيئة الدينية الإسلامية كالبسمة والحمللة. وتعتبر الترجمات اللاتينية عن موقف حضاري مختلف، الرؤية المسيحية للنص الأفولطيني. ويرجع فقدان الدلالة إلى فقدان الوطن والخصوصية الحضارية والعمل مع الاستشراق خارج حدود الثقافات وهو - في حقيقته - سيطرة مفاهيم الثقافة الغربية ومناهجها وأهدافها على باقي الثقافات. كما يغلب على هذا للتصور علاقة المركز بالمحيط. فاليونان للمركز ومصر المحيط، وأخذ المحيط ثقافة المركز العقلية وردها - بفضل روح الشرق - روحية إلى المركز من جديد. والإسراف في إظهار المعرفة باللغات - القديمة والحديثة - فيه إحساس بالتفوق على الآخرين في وسائل البحث العلمي، عن وعي أو لا وعي، صدقاً كان أم افتخاراً.

(١) وينبغي أن يتم هذا كله في حرية تامة بعيداً عن كل سلطة رسمية، وعن كل إثراء متطفل، وعلى أيدي من يقتنون اليونانية، ويميزون بجودة العبارة بالعربية، ويحيطون علماً بدقائق الفلسفة اليونانية، المصدر السابق ص ١٤.

(٢) إنما الشيء المؤلم حقاً هو أننا لا نعرف في الربع قرن الأخير على نظراء لهؤلاء العلماء الأفاضل، رغم إزدياد عدد المشتغلين بتاريخ العلوم عند العرب ممن لا عمل لهم غير التفرقة في المؤتمرات والتأبى بالفضيل ثلاثة من الورقات، المصدر السابق ص ٥٤.

(٣) "ما أعجب حظ أفولطين في العالم العربي" أفولطين عند العرب، النهضة ١٩٦٦ تصدير عام ص ١-٦٦.

والهدف من "المثل العقلية الأفلاطونية" هو إثبات أن الروح الأرسطية كانت بعيدة عن روح الحضارة العربية لأنه كان يونانياً خالصاً. أما أفلاطون فقد سرى فيه الروح الشرقي. فكان أقرب إلى روح الحضارة العربية من أرسطو الذي لم يستطع العرب تقبله إلا بعد أن طعم بعناصر من الأفلاطونية المحدث^(١). هذا هو التكامل من أجل بناء نموذج "الحكمة الخالدة" التي تجمع بين أرسطو وأفلاطون. وقد روج الصوفية لأفلاطون وليس الحكماء، باستثناء أبي بكر الرازي، مما يدل على أن النزعة العامة في الفلسفة الإسلامية ظلت أرسطية. إنما المسيحية في بدايتها في عصر آباء الكنيسة هي التي إختارت أفلاطون قبل التحول إلى أرسطو بعد بويثيوس في القرن السادس للميلاد. هذا كله من منظور إشراقي يرجع للدخل إلى الخارج وإبداعات الحضارة الإسلامية إلى حضارات سابقة عليها ومجاورة لها، التصوف إلى الفرس، والفلسفة إلى اليونان، والفرق إلى الفرق غير الإسلامية، والأصول - ممثلة في القياس للشرعي - إلى منطق أرسطو. والحقيقة أن هذا تصور مسيحي للدين بوجه عام، ولروح الإسلام بوجه خاص. راج في الاستشراق وفلسفات التاريخ العنصرية الغربية التي تجعل الإسلام تعبيراً عن روح الشرق السحرية، في مقابل عقلانية اليونان، مع أن تمثل أرسطو في التراث الإسلامي قد تم لاتفاق المذهبيين للذين يقومون معاً على العقل والطبيعة والإنسان والتوازن والوسطية. كما أنها نظرة عنصرية مازالت تقوم على التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية. ولا يخلو التصدير - في النهاية - من فهارس إستشرافية للأعلام وأسماء الكتب الواردة في النص.

وقد يكون الهدف الفلسفي النهضوي صريحاً واضحاً ومدياً، بحيث يتوارى الهدف الفلسفي العلمي. فلا يزعم المؤلف أنه قادر على توخي الدقة المطلوبة، بل مجرد الاقتراب منها، والسعي بها نحو مزيد من التنقيق والعناية، مما يوحي بتواضع شديد يفارق ما عرف عن صاحبه بالاعتزاز العلمي الذي يصل - أحياناً - إلى درجة الغرور. والهدف الأسمى هو المشروع الفلسفي النهضوي لتأسيس النزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة، من أجل بعث حضارة جديدة مرجوة. وهو ما حاوله في التأليف في تأصيلها أيضاً في "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" بالرغم من تصويره للإنسانية على النمط الغربي وقراءة الآخر في مرآة الأنا، وليس تحديد مفهوم جديد نابع من تراث الأنا، وقراءة الأنا في مرآة

(١) "روح مذهب أرسطو كانت بحدّة عن إشباع نوازع الروح في الحضارة العربية لأنه كان يونانياً خالصاً، أما أفلاطون الذي سرى فيه الروح للشرقي فكان أقرب إلى الروح العربية. أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن في الحضارة العربية إلا بعد أن طعم بدماء أفلاطونية وفلاطونية، المثل العقلية الأفلاطونية بوكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ص ٧٠ - ٦١.

الأخر^(١). والتصدير العام يركز على قضية الانتحال طبقاً للنزعة التاريخية للنص بل إكمال النص الأول الصحيح تاريخياً بنص إيداعي حتى يكتمل النموذج المثالي للفكر. فالماهية تخلق الواقعة. فلا يهتم أرسطو للتاريخ بل أرسطو الحضارة. لا يهتم أرسطو للفرد بل أرسطو الوعي الجمعي. فانتحال "كتاب التفاحة" ونسبته إلى سقراط أو أرسطو إنما هو إبداع على نموذج فيدون. فأرسطو هو المتأثر والشراح العرب هم المؤثرون، أرسطو هو المعلول والحضارة الإسلامية هي العلة. ولا فرق في ذلك بين تراث يوناني وتراث لاتيني. فقد جمعت للنزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما^(٢). ثم يتضمن التصدير مادة إستشرافية عن الترجمة العربية القديمة التي تمت في منتصف القرن الرابع الهجري، وهي النشرة الوحيدة لكتاب لاتيني. فقد ترجم التاريخ أيضاً، وليس فقط الحكمة مثل الطب والجغرافيا. كانت الترجمة عن اللاتينية وليس فقط عن اليونانية، وفي المغرب وليس فقط في المشرق، وحتى فترة متأخرة وليس فقط في القرن الثاني. وهو من مصادر إين خلدون في كتابه تاريخ اليونان والرومان. وأفاد منه كثير من المؤرخين العرب. لذلك أورد المحقق ملحقاً للنصوص التي اعتمد عليها إين خلدون، وكان النص اللاتيني هو الأصل، والترجمة العربية هي الفرع. والأهم هو أن النص العربي تأليف بالنسبة للنص الأصلي لما فيه من زيادة. فلما كانت الترجمة من أجل خليفة المسلمين في قرطبة وموجهة إلى جمهور إسلامي أدخل المترجم تاريخ اليهود والنصارى. ومن ثم ليس الأصل هو النص اللاتيني والفرع هو الترجمة العربية، لأن الترجمة تأليف جديد في بيئة حضارية مخالفة تضع موضوعات تناسبها وتزيد معرفتها. ولا يخلو التصدير من بعض التعالم مع أن الهوامش مأخوذة من الاستشراق. كانت مشكلة الاستشراق تحريف الكتب المقدسة، وليست قراءة المسلمين لهذا النص للتاريخ والإضافة عليه. وتكشف الترجمة العربية عن البيئة الدينية المحلية وتعبيراتها، مثل الجاهلية وأدعيتها، مثل "رحمه الله"، مما يدل على أن الترجمة تأليف غير مباشر. وهي نفس النزعة الانسانية العالمية التي سادت التصوف الإسلامي عند الحلاج وابن عربي وابن سبعين. وهي نتيجة طبيعية لوحدة الوجود. فلا يوجد إلا الله. ومن ثم لا يوجد فرق بين إنسان وإنسان أو بين قوم وقوم أو بين بشر وبشر. فحب الصوفية شامل للإنسانية كلها، وللوجود كله، لا فرق

(١) "إنسانا نزع هنا في شيء أننا سرنا عليها بالذلة المطلوبة، فبهذه هيات. إما بذلك الوسع في الاقتراب منها، وكلنا أمل في إيراد هذه الأعمال البشرية نحو التنقيح وزيادة الخلقة، حتى نضع بهذا لبنات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التي نتمردل بأمانيها إلى إيجادها مستهلالاً للحضارة الجديدة التي نرجئها"، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢، ١٩٧٨، تصدير ص ٦ - ٦١.

(٢) "وهكذا جمعت للنزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما"، لورميسوس، تاريخ العالم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٨٢ ج١/١٩٨٢ تصدير ص ٥.

بين الأفراد ولا بين مستويات الوجود^(١). ويشمل التصدير العلم مادة تقليدية عن التحقيق، وحياة المؤلف ومذهبه، ومقارنته مع هيجل، وقائمة بأسماء الكتب المنسوبة إليه دون فهراس أو ثبت بمؤلفات المحقق، ربما لأنها في مطبعة الدولة.

وقد يكون الهدف من الاشتغال بالتصوف - تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً - هو بعث الحياة الروحية، والنفاد إلى صميمها، والدفاع عنها ضد الهجوم عليها، بل إن المؤلف يدعو إلى قيامها كرد فعل على النزعات التأويلية المغالية التي استغنت قواها في مرحلة تطور الدين وتأسيسه عقلياً والبرهنة عليه منطقياً. فالتيران ضروريان العقلى والتقليدى، النظرى والنوقى. والحياة الدينية هي هذا التوتر القائم بينهما. ولا غنى لأحدهما عن الآخر، وإلا تحجر العقل ووقع القلب في الخرافة والسحر. والتناقض جوهر الإبداع الفكرى والحضارى^(٢). ويضم الكتاب دراسات خمساً، ثلاثاً لماسنيون، وواحدة لكوربان، والخامسة نصوص للسهروردى^(٣). ويركز المترجم فى التصدير على أهمية الدين الحى ضد التجبر والقوانين والنزعات السنية والسلفية. ويحظى ماسنيون بمقدمة طويلة عن حياته، وأبحاثه، ومنهجه الاستنباطى، بعيداً عن النزعة التاريخية وتخصصه فى التصوف، والحلاج، وفريد الدين العطار. وله محاضراته فى الجامعة المصرية ١٩١٢ - ١٩١٣ ويأمل فى نشرها، وقد نشرت بالفعل. ولا يرى

(١) "وهذه النزعة الإنسانية العالمية - التي بشر بها الحلاج ومجدها ابن عربى ودعا إليها ابن سبىن - هي نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود وأنه ليس ثم إلا الله. فكيف يحق له بعد هذا أن يفرق بين ناس وناس، وبين وطن ووطن؟ نعم إن جهنم الشامل يشمل الإنسانية كلها بل والوجود كله، وإن نظرهم وأفكارهم تنتظم التكون بأسره". رسائل ابن سبىن، المؤسسة المصرية للعلم، القاهرة، ١٩٦٥ ص ١٦.

(٢) "إن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام"، شخصيات قلقة فى الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٤ ص ٣. لكن ليس معنى هذا أننا نلحن أمثال هذه الحركات كل اللعة بل لا نرى عضاضة فى قولها. ماذا أقول! بل نحن ندعو إلى إيجادها فى اللحظة التي تكون للنزعات التأويلية المغالية قد استغنت إمكاناتها فى مرحلة ما من تطور الدين، لكن لا على أن تحل محل هذه الأخيرة بل ندعوها إلى تحمل نفسها وما قطعت من مراحل وتزداد من معارضتها ومقاومتها قسوة وصلابة، فلكي يتحقق هذا التوتر الحى الذى بدوره تكون هذه النزعات المغالية نفسها فى خطر الجنوح إلى الإصاية بهذه الأمراض المؤقتة. ولهذا فإننا ندعو إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون فى حدة توترها حياة غنية للدين الذى تقوم فى أحضانها، المصدر السابق ص (ج-د).

(٣) هذه النصوص هي :

- ١- ماسنيون : سلمان الفارسي والبولكر الروحية للإسلام فى البداية.
- ٢- ماسنيون : دراسة عن المنحى للشخصى لحياة : حلة الحلاج الشهيد الصوفى فى الإسلام.
- ٣- كوربان : السهروردى الحلبى مؤسس المذهب الإشرافى.
- ٤- السهروردى : (رسالة أصوات لجنة جبرائيل) ترجمها من الفارسية بول كراوس وترجم بنوى شرجا الفارسي وأصلها من مقامة كراوس وكوربان.
- ٥- ماسنيون : المباهة.

المترجم غضاضة فى التحاق ماسنيون بالجيش الفرنسى فى سوريا وفلسطين وقاقلية ودخول القدس مع اللنبى ١٩١٧. وقد عين عضوا بمجمع اللغة العربية فى مصر ١٩٣٣ - ١٩٥٦، ثم مراسلا حتى وفاته. وينتهى الكتاب بفهرس أعلام وكتب أسوة بالكتب الأجنبية، باستثناء التصويبات. واقتنى المترجم أثر المؤلف حتى فى هوامشه دون زيادة أو نقصان.

وتأسس النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية فى الحياة الروحية فى الإسلام، ولكن المؤلف يجعلها الحياة الشرقية، خاصة الحياة الإيرانية، معتمدا على شخصية السهروردى التى تنبتهت إلى أصولها العنصرية، فالتصلت بالينابيع الإيرانية لتستمد منها المضمون الروحى للعقيدة، إعتادا على المصدر العنصرى الأجنبى. فجمع بين الأصلين : الطابع العنصرى الفارسى، والروحانية الشرقى. والحقيقة أن ذلك تردد واستدعاء لتحليلات كوربان لأعمال السهروردى، وإرجاعه إلى المصدر الإيراني القديم وإخراجه من دائرة التصوف الإسلامى الداخلى. ويدفع المترجم هذا الرأى ويخرجه من حيز القومية القديم والممثل فى أساطير الفرس وسيرة أبطالهم عند كوربان إلى حيز العنصرية الحديث^(١).

ولا يتعامل المترجم : هل الفرس هم أصحاب النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية أم التصوف الإسلامى الفارسى والهندي والعربى على وجه العموم؟ هل الفرس وحدهم أصحاب النزعة للروحانية الشرقية أم أن باقى الشعوب قد ساهمت فى ذلك تحت لواء التصوف الإسلامى؟ هل الفرس هم الشرق أم تشارك فيه باقى الشعوب، الهند وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا، بل والجناح الأميوى للعالم العربى كله بالرغم من إمتداد شمال أفريقيا حتى الشاطئ الجنوبى للبحر الأبيض المتوسط وأوربا فى شماله؟ يركز المترجم إما على دول الفرس فى التصوف الإسلامى : سلمان الفارسمى، والحلاج، والسهروردى، كما يفعل كوربان وماسنيون، وإما على الدور الشيعى، فالشيعة تمثل - أولا - تياراً روحياً قبل أن تكون تيارا سياسياً، وهو ما يعارض تاريخ نشأة التشيع كحركة سياسية أولاً، ثم التحول إلى حياة باطنية لمقاومة الفقه العنى التشريعى للتبريرى لسلطة الدولة ثانياً.

(١) إن شخصية السهروردى قد تنبتهت - خصوصا - إلى أصولها العنصرية فهاجت أن تتصل مباشرة بالينابيع الإيرانية الأولى، تستلهمها المقيومات الجوهرية لتكوين المضمون الروحى للعقيدة ذات المصدر العنصرى الأجنبى، حتى جاء توكيدا كاملاً فى ناحيتين : الطابع العنصرى الفارسى، والروحانية لشرقية. لهذا جاء النموذج الأعلى للشرقى بالمعنى العميق الدقيق لأنه هو الذى أنعم النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية مستمدة من أصولها الحقيقية، أعنى لشرقية الخالصة، المصدر السابق من(هـ). فظهر لدينا بهذا الموقف فى دراستنا "حكمة الاشراق والتكنولوجيا" دراسات إسلامية، ٤٥٩ الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ من ٢٧٣-٢٤٤.

وبالرغم من القسوة على الحضارة العربية القديمة بأنها كانت سجين اليونان باستثناء النزعات الحرّانية، والعروبية، والصوفية الغربية الحديثة، باعتبارها قد تحررت من اليونان إلى فاوست وبرومثيوس طليقاً، إلا أن المترجم يتحول إلى فيلسوف للتاريخ، يحول بحث الحضارة العربية في مرحلة تاريخية جديدة تقابل فيها مع الحضارة الأوربية وهي في مرحلة للنهية، نهاية الألف الثانية. وربما تبدأ مرحلة بداية الألف الثالثة، نتعامل معها كما تعاملت الحضارة العربية الأولى مع الحضارة اليونانية دون أن نمر بنفس التجربة الأليمة التي مر بها القماماء^(١).

والحقيقة أن هذا الوصف لمسار التاريخ صحيح في نصفه الأول، أن الحضارة الأوربية على مشارف النهاية، وأن الحضارة العربية الجديدة قد بدأت. الأولى في نهاية الألف الثانية، والثانية في منتصف الألف الثانية. ولا توجد مظاهر أمل جديدة في الحضارة الغربية لألف ثلاثة بعد سيادة مظاهر العدمية والشك والنسبية واللاأدرية وسيادة التحليل والتفكيك، وموت الإله، ثم موت الإنسان. والعلم له قوته التمييزية، والمال ينقلب على نفسه في الرأسمالية الغربية. وتجربتنا الحضارية العربية الأولى لم تكن أليمة أو بالسة بل ساعدت على إنشاء العقلانية والإنسانية تخفيفاً من الشعثية والقطعية. وقد أكملنا الحضارة اليونانية ووضعنا فيها الروح، مزجنا أرسطو بأفلاطون، وجمعنا بين أفلاطون وأرسطو، ووضعنا للمنحلات لعمل فلسفة خالدة أبدية. ولماذا يسميها المترجم "العربية" وليست "الإسلامية"؟ هل هي نزعة قومية أيضاً، إعجابه بالرومانسية الألمانية والتصوف والروح والتصور الحيوي للتاريخ، بعيداً عن عقل اليونان وحكمته، وتفصيل نيته على أرسطو؟

وكان الهدف من ترجمة "روح الحضارة العربية" لهنز شيدر مع إضافة تعليقات من وضع المترجم هو البحث في روح الحضارة العربية، في حين أن العنوان الحرفي الألماني "الشرق وتراث اليونان" أو "الشرق والتراث اليوناني". ويبرر المترجم في التصدير هذه الترجمة الحرة للعنوان بعدم ثقة عنوان للشرق الجغرافي واختلافه بالنسبة للجغرافيا والتاريخ. والأفضل منه منطقة الحضارة العربية. والترجمة مشتقة من إشبناجر في تحديده روح الحضارات وتطبيق ذلك على روح الحضارة العربية، حضارة الكهف، وهو المعنى المقصود من أجل رنا

(١) "وإذا كان سيتر لنا - معشر العرب اليوم - أن ننشئ حضارة جديدة فإن مشكلتنا اليوم مع الحضارة الأوروبية الحديثة المعاصرة - وهي الآن في دور النهاية وإسباح الطريق لحضارة مقبلة سيذغ فجر ربيعها في نهاية هذا القرن أو مطلع الألف الثالث - هي بجنا نض المشكلة التي عاناها أسلافنا الذين انشأوا تلك الحضارة العربية. فهل لنا أن نستقطب العبرة من تلك التجربة الأليمة البهسة التي عاها أولئك الأسلاف"، المصدر السابق ص ١٥ - ١٦.

إلى الحياة الجادة المسمّوية، والطريق المستقيم الذى يقود إلى الغاية المنشودة دون صلف أو مراء^(١).

لم يكن غرض المترجم تقديم تراث اليونان لذاته، لأنه أيضاً لم يكن غرض القضاء لذاته، بل لصياغة الحضارة العربية طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب التى عرضها إشبينجر وكررها المترجم فى كتابه عن "إشبينجر"، وفى استعماله لها فى تصديره لترجمة "روح الحضارة العربية". فهى عمل سلب لا إيجاب، أخذ الصورة ومنع الإبداع، بنى الشكل وخنق الروح. والصلة طردية فى التأثير عكسية فى الأصل. لذلك ظهر التصوف من أجل الاعتناق من اليونان وتجاوزهم أو التخلف عنهم. وكان الصراع شديداً بين التأثير باليونان والخضوع لهم كما فعل الفلاسفة، والتحرر منهم ولوثب خارجهم كما فعل الصوفية. تأثر الفارابى والمهرودى والحلاج وابن سينا والرازى للطبيب، وأبدع الصوفية كالبيضاوى والحلاج والرازى الفيلسوف. بل إن ابن عربى فى رأى المترجم لا يكاد يخرج عن اليونان المتأخرة التى زحفت عليها الحضارة العربية الناشئة. وقد شاهد عند أهل الأدب محاولات للتوفيق، والحرب سجال كما هو الحال عند ابن المقفع والجاحظ والتوحيدى. كما شاهد الدين بما تفرع منه من أصول دين وفقه وحياة باطنة. فقد تكون كل شئ فى هذا الصراع بين اليونان والأصالة، بين الخارج والداخل، بين النقل والإبداع^(٢).

لقد إختار المترجم هذا الكتاب لأنه بحث فى صميم الحضارة العربية تحت تأثير إشبينجر، ويعبر عن آراء المترجم. فاهمية التراث اليونانى للحضارة العربية أكثر من أهميته بالنسبة للحضارة الغربية الأوروبية الفالوستية لأن مصير الحضارة العربية كان أوثق ارتباطاً - وبدرجة هائلة - بالتراث اليونانى من الحضارة الغربية. فقد أدخل التراث اليونانى الحضارة العربية فى قالب، وهى مازالت وليدة ناشئة. فانتطعت بطابعه - قبولاً أو رفضاً - بحيث كان من المستحيل الفكك منه. أما الحضارة الغربية فقد استعملت التراث اليونانى كذريعة للوثوب، ثم طرحته جانباً مكتشفة النزعة الإنسانية المتجددة فى كل عصر منذ عصر النهضة حتى فنكلمان وجوته وصولاً إلى ييجر صاحب مجلة الحضارة القديمة وجماعة بوديه فى فرنسا. ومازالت الحضارة القديمة تلعب دور المثير فى الوعى الأوروبى للوثب منها والثورة عليها، دون للتقيد بها والعبودية لها حتى أصبح "فاوست" هو رمز الغرب وليس

(١) "وفا زعيم كذلك بأن هذا المعنى - وهو وحده - خلق بأن يردنا إلى الجادة المسمّوية التى تقائنا صواما البارزة إلى الغاية التى نرجوها فى غير ما صلف نافر ولا مراء بدون غناء"، روح الحضارة العربية، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٤٩ ص ١١. "والصلة طردية فى التأثير عكسية فى الأصلية"، المصدر السابق ص ١٢. "وكان الكفاح عنيفاً مريباً شاقاً - فى الوقت نفسه - بين ضرورة التأثير اللازمة وبين نوازع الأصالة المتوثبة"، المصدر السابق ص ١٢.

(٢) روح الحضارة العربية ، ص ١٢ - ١٣.

"أبولو" رمز اليونان، أما العرب فيهم لم ينسوا التراث اليوناني أبداً وظلّ عنصرأ دائماً في حياتهم الفكرية حتى نشأ تيار يحاول التخلص منه : الرازي الطيب بدعوته إلى الحرائفة، والجاحظ بدعوته إلى العروبة، والتوحيدى والسهورردى المقتول بدعوتها الصوفية وتأسيس نزعة إنسانية تصدر عن الروح العربية الأصيلة^(١).

هذا الوصف لعلاقة الحضارة اليونانية بالحضارتين العربية والأوربية مجرد وصف أسطورى أيديولوجى رومانسى ألمانى. فالحقيقة أن نقل الحضارة اليونانية فى الغرب مازال كبيراً مثل العرب إن لم يكن أكثر. فعقلانية القرن السابع عشر، والتتوير فى القرن الثامن عشر عود إلى العقل اليونانى ضد إيمان العصر الوسيط. ومثل التتوير، العقل والطبيعة والعلم والإنسان، إنما هى صياغات جديدة لمثل أفلاطون وأرسطو. إنما الجديد هو التقدم، أى للتاريخ. والعودة إلى اليونان فى النزعة الإنسانية لا تدل على النسيان بل على البعث ضد روح نيتشه. ومازال أبولو، أى العقلانية والترشيد، هو أهم خصائص الوعى الأوروبى وسبب انتصاراته. فى حين أن ديونيزيوس أدى إلى للعنصرية والحرب والاستعمار والسيطرة، ثم العدمية كما جسدها نيتشه.

أما الحضارة العربية فلم تسجن نفسها داخل الحضارة اليونانية. بل إستعملت لغتها وألفاظها ومصطلحاتها، وهى لغة العصر. أما العقل والعلم فانبعاث من الوعى الجديد. بل ظهرت تيارات معادية للمنطق اليونانى، نقداً ثم رفضاً، وظهرت تيارات أخرى تغلب حكمة فارس. بل إن التصوف كله حركة لا عقلانية متمردة على العقل. وإذا كان أحمد لطفى السيد وطه حسين من دعاة اليونان، فإن الأنب الرومانسى الحديث مثل جماعة أبولو، والشعر الحديث ليداع عربى أصيل. ولا تعارض بين الدالخل الخارج من أجل تكوين ثقافة إنسانية متكاملة.

ويضيف المترجم ملحقاً على كتاب "روح الحضارة العربية" مراجعة لكتاب "تراث العرب" إعداد نبيه أمين فارس (برنستون ١٩٤٤). ويحسب جيلاً جديداً من المستشرقين يتسم بالموضوعية والنزاهة على عكس الجيل القديم الذى كانت تحركه بواعث غير علمية، عوداً إلى الاستشراق لنزيه الأول فى النصف الثانى من القرن الماضى، بفضل المستشرقين الأوربيين الذين هاجروا إلى أمريكا، بالرغم من أن الاستعمار والعنصرية قد بلغا أوجهما فى القرن الماضى، وظهور نظريات السامية والآرية عند ليون جوتييه ورينان فى فرنسا. وميزة هذا الاستشراق الجديد إعطاء صورة شاملة عن تراث العرب ومشاركة العرب فيه أسوة بأشترك علماء الهند فى الاستشراق الهندى، وبالرغم من ضالة نسبة المشاركة، وإحلال الدراسات العربية

(١) روح الحضارة العربية ص ١٤ ص ١٥.

الإسلامية محل المصريات والأشوريات الهنديات والعبريات والمورياتيات حتى وصلت الآن إلى "رابطة دراسات الشرق الأوسط" MESA في الولايات المتحدة.

ويعرض المترجم فصول للكتاب، وينوي الرد على المستشرقين خاصة جوليس أوبرمان في كتابه "أصول الإسلام" في مجال آخر مما يدل على أن الرد على المستشرقين كان أحد بواعثه الأولى في أواخر الأربعينيات قبل أن تتجلى في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات بالفرنسية في كتابه "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه" باريس ١٩٨٨، "الدفاع عن حياة النبي محمد ضد مشوهيها"، باريس ١٩٩٠^(١). ولقصد من الترجمة العربية إغراء القراء بقراءة الكتاب الذي لا ينفع الأوروبيين وهدم بتكوين صورة دقيقة عن التراث العرب بل ينفع العربي أيضاً بإدراك ذواتهم^(٢).

ويستمر المترجم في نقد الاستشراق في ملحق ثان لعرض ومراجعة كتاب "الإسلام في العصر الوسيط" لفون جرنبلوم بعد إيواء أمريكا لحركة الاستشراق الأوروبية، بعد هجرة الطعام لليهود الألمان إليها هرباً من الاضطهاد النازي. وفي هذه المرحلة من الاستشراق بدأت التركيبات بعد الأبحاث الجزئية نظراً لخطورة التركيبات قبل معرفة الأجزاء التفصيلية. وقد جمع الكتاب بين الميزتين، مع التركيز على عوامل التمثيل والاستبعاد، والقبول والرفض. ويرد المترجم على منهج الأكثر والتأثر الغالب على الدراسات الاستشراقية، بما في ذلك الآداب الشعبية، وإعتبار "ألف ليلة وليلة" يونانية المصدر في صورة عربية. كذلك ينقد الجهل والتعصب اللذين يكمنان أحياناً وراء أخطاء المستشرقين. وينقد إندفاع المؤلف نحو أحكام لا يؤيدها العلم والتاريخ لبعده عن الوثائق الجديدة التي تؤكد وجود الجانب الذاتي الشخصي في الإسلام المتهم بالتجريد والعمومية والشمول ويقصد بذلك التوحيد، ونظراً لما تمثله للمسيحية من تجسد وعينية. كما ينقد المترجم المؤلف بإهماله عنصر الجنس وكان للمترجم أكثر قومية إلى حد التفسير العنصري للتاريخ، عرب وفرنس، والمؤلف أكثر إنسانية. كما ينقد الإطالة والاستطراد والاستشهادات بالخصوص الطويلة^(٣). ويظل الهدف من الترجمة هتفين: الأول إعطاء العربي صورة دقيقة للحياة الروحية في الإسلام في إطاره العالمي، وإعطاء العربي - في

(١) "ولمسائل التي يثيرها هاجنا من الخطورة بحيث لا تحتمل للتخصيص دون المناقشة والرد أحياناً، أما وليس ما هنا مجال لهذا فمن الأخير أن ندع الخوض فيها ولو إلى حين"، روح الحضارة العربية بيروت، دار العلم للملايين ١٩٤٩ - ١٣٤٠.

(٢) "للقصد من الترجمة إغراء القراء بقراءة الكتاب الذي لا يقتصر فقط على الأوروبيين الذين يجدون فيه صورة واضحة للتراث العربي بل يمتد إلينا نحن العرب"، المصدر السابق ص ١٣٧.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٨ - ١٥١

لغته - صورة عن نفسه وعن حياته الروحية^(١). والثاني إثارة هذه المسائل اليوم ليس فقط لهذا الغرض العلمي، فهم الماضي، ولكن من أجل الإعداد للمستقبل في هذه اللحظة، لحظة الوثبة الكبرى التي تشاهدها البلاد العربية اليوم كي تعيد التوازن في وعيها القومي بين مزارها العربي والمعار الغربي، بعد أن اختل هذا التوازن منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية الأولى في القرن الثالث عشر الميلادي. وبالرغم من إحساس المترجم بالتاريخ وبالمعارين المتميزين للوعي العربي الإسلامي والوعي الغربي، إلا أنه يضع المعار العربي ضمن تحقيب مسار الوعي الأوروبي مؤرخاً له بالميلادي، ويعني به نهاية للقرون السبعة الأولى، عصر الريادة الأول في الماضي، واستعداداً لعصر الريادة الثاني في المستقبل^(٢).

وقد خصص للفيلسوف المترجم كتاباً بأكمله "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"^(٣) لترجمة مجموعة من دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية، مع مقدمة في الفهرس وتصدير عام في النص لهذا التقابل الذي يقرب إلى حد العنصرية الحضارية بين التراث اليوناني والتراث الإسلامي، بين النقل والإبداع، بين الروح العربية والروح اليونانية، مع إصدار بعض الأحكام العامة. يسمى المترجم كالعادة الحضارة الإسلامية الحضارة العربية وأحياناً الحياة الروحية الإسلامية، فيما قومية عربية ولما روحية صوفية، وكأن لا شيء عتقاً نظرياً بينهما. ويرى أن الحضارة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة إلا ما هو غير جوهري، مع أن الحضارة الإسلامية أخذت لب الحضارة اليونانية مثل العقل وأكملته، وأن العلوم هي القدر المشترك بين الناس، وليس الفنون، أو الروح التي

(١) "خلق أن يمرض للغربي صورة دقيقة للحياة الروحية في الإسلام في إطاره العالمي، وخلق كذلك أن ينقل إلى العربي في لغته كما يجد فيه نفسه زخيرة بمعان تقلمس سبيلها في نطاق الروحية العالمية، المصدر السابق ص ١٥١.

(٢) "الوثبة الكبرى التي تشاهدها البلاد العربية اليوم بسبيلها خليفة بأن تعيد لتوازن مرة أخرى بين العالم العربي والعالم الغربي بعد أن اختل، منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية في القرن الثالث عشر الميلادي" المصدر السابق ص ١٤٥.

(٣) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط١، ويضم أربعة فصول.

١- وارث وموروث، تراث الأوائل في الشرق والغرب لكارل هينرش بكر.
٢- لتقال التراث : من الاسكندرية إلى بغداد، ماكس مايرهوف، التراجم الأرسطاطييسية إلى ابن المقفع لبول كراوس.

٣- الدين والتراث : موقف أهل السنة القماء بازاء علوم الأوائل لاجتس جولنزيهر، بحث في المجتلة لكارول ألفونسو نلينو، الحاضر الأطلطونية المحدثه والفنوصية في الحديث لاجتس جولنزيهر.

٤- معارضة التراث : محاولة إيجاد لمسلمين فلسفة شرقية لكارول ألفونسو نلينو مع ملحق وتراجم للمستشرقين الثلاثة، بكر، جولنزيهر ، نلينو.

تقيم على نحو مخالف، وأن روح الحضارة الإسلامية أخفقت في معاضة الروح اليوناني في نتاج أخير بالرغم من رد الفعل الإسلامي على للتراث اليوناني ومحاولة وضع منطق للمشرقيين وحكمة للإشرقيين، وفلسفة مشرقية، عند الفلاسفة والصوفية، ووضع منطق تجريبي جديد عند الفقهاء، ونقد للمنطق اليوناني. ويضع المترجم - تقليداً للمستشرقين الأربعة الذي نقل عنهم - تقابلاً عنصرياً حضارياً بين روح الحضارة الإسلامية وروح الحضارة اليونانية. الأول فناء الذات في الكل وإنكارها، والثاني إثبات الذات وإستقلالها بالرغم من وجود للتصوف ومحمد إقبال وحال البقاء. الأول نف للغة الفلسفة اليونانية وللفن اليوناني وعدم إبداع فن إسلامي، والثاني مثبت للفن مبدع له بالرغم من وجود الفنون الإسلامية في العمارة والزخرفة "الأرابيسك" ووجود إين رشد للشارح الأعظم للفلسفة اليونانية حتى أصبحت الفلسفة والوحي سواء. الأول يتصور المكان خلافاً غامضاً، فالهندسة زائدة، والثاني يتصور المكان جسماً وبالتالي نشأت فنون العمارة والنحت، بالرغم من وجود فن العمارة الإسلامية. الأول لا يألف العدد والثاني يألفه بالرغم من إبداع العرب في فن الحساب. الأول يتصور الفلك للزمان، والثاني المكان، ولا أفضلية لتصوير على آخر إن لم يكن للزمان فضل في معرفة الأوقات. الأول يعتبر المنطق لغة، والثاني يعتبر المنطق تصوراً، مع أن منطق اللغة أحد فروع المنطق الحديث. الأول عملي، والثاني نظري، مع أن للمنطق للاستعمال أحد اتجاهات المنطق الحديث. هذا التحليل كله يعود إلى التقابل بين العقلية للسامية والعقلية الآرية، وهي التفرقة العنصرية التي سادت عند رينان وجوتيه في القرن الماضي.

لم تكن الترجمة عن الاستشراق مجرد هدف علمي واحد بل كانت متعددة الأهداف: المساهمة في الدراسات الإسلامية من الباحثين العرب، الرد على المستشرقين، إطلاع الغربيين على الصورة الحقيقية للتراث العربي من خلال المقدمات والتعليقات على للنص المترجم، إعطاء العرب صورة عن أنفسهم تجلت في تراث القنماء، الإعداد لوثبة جديدة في النهضة العربية المستقبلية. ففي تصدير المترجم لكتاب فهاوزن "أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة" يبين مميزات المنهج النقدي لروايات المؤرخين المسلمين مثل الطبري، ومراجعة رواياته. كما يستحسن إعتداله في تلمس المصادر اليهودية للفرق دون مبالغة جولديزهر، وكذلك إنصافه لبني أمية. ثم ينقد الكتاب بأنه سئ العرض، ويصعب إستخلاص الخطوط العامة منه، كما لاحظ مستشرق آخر هو سوفاجيه، بصرف النظر عما إذا كان هذا النقد من المترجم أم من المستشرق. والموضوع نفسه مختار بعناية في ثقافة نتجه ببنيته نحو السلطان. وربما كان الدافع لترجمة ثقافة المعارضة هو إحساس لا شعوري عند المترجم بانتمائه إليها

نفسياً وإن لم يكن سياسياً. وأحياناً يبدو أثر الاستشراق الغربي عند المترجم في لغته التي صدر بها الترجمة مثل الكلمة والكتاب المقدس. ولكن يظل الهدف المعلن عنه للترجمة هو إعطاء نموذج لترجمة خالية من التعليقات المسيحية الزائفة السائدة عند المترجمين العرب، بدعوى الرد على الاستشراق أو مزايدة في العلم عليهم تعريضاً بالأماكن والأعلام والحوادث التاريخية، وهو حشو زائد لا طائل منه، وأن يعطى للعرب مصدراً ثميناً لمعرفة تاريخ العرب ودعوتهم للمشاركة في كتاباته وهو ألصق بهم من غيرهم^(١).

أما هدف ترجمة "ابن عربي، حياته ومذهبه" لأسين بلاثيوس فهو بيان فضله على الدراسات الإسلامية عن ابن عربي والغزالي وابن حزم وابن مسرة مع نقد المترجم آفة الأشباه والنظائر ومنهج التأثير والتأثر في سرعة إطلاق الأحكام^(٢).

وهناك هدف وسيط للترجمة عن المشرقين بين العلم، نموذجاً أو تصحيحاً، والتاريخ وثبة جديدة للعرب، وهو الفكر الظمفي. ذلك كان الهدف من ترجمة مجموعة من دراسات المشرقين عن "الإنسان الكامل في الإسلام"^(٣). وهو التقريب بين الله والإنسان، بيان إنسانية الله وألوهية الإنسان، لملء الهوة المسحقة بين الخالق والمخلوق، التي انبثقت من حضارة السحر، بتعبير إبن بطيعة، ووضع الله والإنسان على طرفي نقيض، مع أن الله وصف نفسه في القرآن بأنه «أقرب إليه من حبل الوريد». الهدف هو تحرير الإنسان من أسر العبودية لأزلية خارجة عنه مكبله بإياه، وإثبات وجوده الإنساني، لا فرق فيه بين دنيا وآخرته، وإعلانه إلى الإنسانية من نطاق اللاإنسانية الذي غرقت فيه، ومن أجل استنباط العبرة اليوم مما وصل إليه القدماء. وهي نفس الفكرة للشائعة عند للصوفية، مسلمين ومسيحيين، شرقيين وغربيين. الله حال في النفس عند سقراط وأوغسطين دون تجسد فريد

(١) وما نحن أولاه نقدم هذه للترجمة لدراسته الرائدة عن الخوارج والشيعة، تقدمها خالصة من فضول التعليقات الزائفة التي انتشرت بيننا، عادة حشو ترجمات كتب المشرقين بها، انتشاراً يدعو إلى بالغ الأسف، ونرجو أن تكون للقرئ العربي مصدراً ثميناً من مصادر العلم بتاريخ العرب والإسلام ونموذجاً يحتذى مناهجه حين البحث في هذا التاريخ الذي لم نكد نحن الباحثين العرب أن نسهم فيه بما يُعتد به حتى اليوم، مع أنه تاريخنا نحن، ولخلق النفس بالمساهمة فيه، فلها وزن : الخوراج والشيعة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨ ص ٤٨.

(٢) أسين بلاثيوس : ابن عربي، حياته ومذهبه، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٧٩ تصدير ص ٧ - ٢٠.

(٣) وهما دراستان : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعبي لهانز هنريش شيدر، والإنسان الكامل في الإسلام وأصلاته النشورية للوي ماسنيون، بالإضافة إلى نصوص غير منشورة حققها المترجم وملحق خطبة البيان. الإنسان الكامل في الإسلام، دراسات ونصوص غير منشورة، النهضة، القاهرة، ١٩٥٠.

متفرد إلا رمزاً للإنسان الكامل. وكان يمكن للمترجم أن يصل إلى الفكرة بدراسته الخاصة للتراث الإسلامي وليس بالضرورة عبر المفسرين^(١).

وقد يكون الهدف من أحد المؤلفات، وهي لا تتجاوز خمسة، في التراث القديم، غير معلن، ولكن يمكن قراءته بإرجاع العمل إلى حياة المؤلف. مثال ذلك "شهادة العشق الإلهي، رابعة للعدوية". قد يكون الهدف شهرتها، والمؤلف ولوع بالشهرة. وقد يكون قراءة النفس في سيرة الآخر، والتحول من اللهو إلى الإيمان كما يعترف المؤلف بذلك في إهدائه "الإثنائية والوجودية في الفكر العربي" إلى الشيخ مصطفى عبد الرزاق الذي كان بداية تحول المؤلف كذلك من الإلحاد إلى الإيمان. وقد يكون حبا مكتوماً جسدياً وروحياً، دنيوياً ودينياً، إنسانياً وإلهياً، لصاحبة السيرة العطرة. ويقتصر التصدير على وصف البصرة، فينيسيا العربية، ودراسة الشخصية على نحو نمطي مع إضافة نصوص وأخبار، منشورة وغير منشورة، مع التحقق من الروايات وإضافة فهرس للكتب والأعلام^(٢).

لم يكن الهدف - فقط - إبراز إيجابيات التصوف دفاعاً عن الروح العربية الإسلامية في مواجهة الأسر اليوناني للفلسفة الإسلامية، من خلال الترجمة والتحقيق، بل - أيضاً - عن طريق التأليف، تأليف "تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني" كجزء أول فقط تتلوه دراسات أخرى عن مراحلها، قرنين قرنين، حتى يمكن تغطية هذا الجانب الأصيل في الحياة الروحية في الإسلام^(٣). ولكن آفة كل علم إنساني هي الانحراف به عن غايته وإساءة فهم مقاصده. كانت المرحلة الأولى لإشراقة الفجر ونضارة تفتح براعم الروح، ورع وخلق عند الحسن البصري، وإبراهيم بن أدهم، ومالك بن دينار، والفضل بن

(١) "بين تأليه الإنسانية وتأسيس الألوهية سعت فكرة الإنسان الكامل في الحضارة الإسلامية حتى نبعث هوة اللاهوتية بين المخلوق والخالق، تلك الهوة التي إنبقت عن ينبوع الروح السحرية فكانت مصدراً مزدوجاً لتطيين متناقضين لاديانتها وإدانتها. وفي خلتها هذا السعي الجميل تلبثت مراراً لتستروح أقسام الانتحاق من أسر العبودية التي فرضتها على نفسها أزلية أبدية، حتى عدت الحرية التي إستباحها لذاتها في لحظاتها العالية لونا من التجديف بل الكفران. فما من عجب بعد هذا في أن يكشف لنا تطور هذه الفكرة عن مصير الوجود الإنساني في تلك الحضارة، أعنى عن مطامعه ومصارعه، عن ملاحيه ومساويه. والفكرة بدلت دنيوية وانتهت أخروية في توازن تام مع مأل الروح العربية التي استهلت وجودها قوية، أعنى إيسائية، ثم خرت صريع العلة الأولى القاتلة، علة الاستقطاب الذي مزكها فأبلمها - في نهاية المطاف - إلى قوى خارقة، أعنى لا إيسائية. فلما أن لنا اليوم معشر صحبي أن نستببط العبوة كل العبوة من تطور تلك الفكرة" المصدر السابق ص ١٠.

(٢) "شهادة العشق الإلهي، رابعة للعدوية، النهضة المصرية.

(٣) "وسنولي دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف الإسلامي، قرنين قرنين، حتى نستقصى تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق في الحياة الروحية في الإسلام" تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥.

عياض، وأويس القرنى. ثم تحول - بعد ذلك - إلى تصوف نظرى عند إبن عربى، وإبن الفارض، والصوفية المتأخرين. وهو تطور حتمى من التجربة إلى الفكر، ومن الحياة إلى العقل. ثم انهار فى الطريقة. فأقاة القانون الحرفية. وأقاة العلم الطبيعى تطبيقاته فى أسلحة الدمار الشامل. وأقاة التصوف المظهر واللباس وليس للسلوك المطابق للحياة الروحية، الاعتناء بالظاهر والباطن خراب. والصوفية صفوة مختارة، نماذج سلوك، مثل وقوة وليس للعامة مثل العلم والابتكار والشعر. أما السلوك الفاضل لكل الناس. ويعبر المؤلف - مرة أخرى - عن إعجابه بالتصوف الذى يعبر أصدق تعبير عن الروح العربية. كما وجد فيه زكى نجيب محمود تعبيراً عن الشرق الفنان فى مقابل الغرب العالم. وربما يرتبط به المؤلف لا شعورياً، نظراً لما يمثله التصوف من نزعة رومانسية فردية نخبوية إرادية، كما هو الحال فى مصر الفتاة، ولدى نيشته. وفى التصدير العام مناقشة لمشاكله واشتقاق لفظه والمؤثرات الأجنبية فيه، كما هو الحال فى الاستشراق. والكتاب - نفسه - لا جديد فيه^(١).

ويحاول صاحب المشروع النهضوى تأصيل هاتين النزعتين: الإنسانية والوجودية فى التراث العربى الإسلامى فى "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى". ويضعه ضمن "دراسات إسلامية"، وهو أقرب إلى "مبتكرات" أو الربط بين الجبهتين الأولى والثانية. وربما ساعد على ذلك وجوده فى لبنان وإعطائه هذه المحاضرات كما فعل سارتر فى جنيف فى محاضرة "الوجودية فلسفة إنسانية" التى أصبحت بياناً على الوجودية. قصد منها إحياء بعض العناصر المتميزة والخلقية بالبقاء فى تراثنا العربى، من أجل تمثل تجربة حياة فى الماضى تساعد على تهيئة حاضر يجمع إمكانات التطور الروحى للقوى فيتصل الماضى بالحاضر فى وثبة خلاقة نحو المستقبل، دون تمجيد للماضى أو ازدراء له، بالرغم مما قد يوحى به هذا التحليل من نبرة روحية قومية أشبه بتحليلات حزب البعث العربى الاشتراكي للتراث العربى القومى، لنتقالاً من السلب إلى الإيجاب^(٢). وهى مجرد صورة أولية

(١) يتضمن مجرد أربعة فصول تقليدية أشبه بالمقدمات الجامعية : الأول عن المصادر، والثانى عن زهد النبى والصداقة، والثالث عن الحسن البصرى وأصحابه، والرابع عن كبار الصوفية فى القرن الثانى.

(٢) "غصدنا إلى إحياء بعض من العناصر المتميزة بالبقاء فى تراثنا العربى حتى نعانى من وراء تمثله من جديد تجربة حياة خصبة، من شأنها أن تهيئ لنا حاضراً أبدياً، فى كونه المتصل تجتمع إمكانات تطورتنا الروحى القومى فتتداعى اللحظات الزمانية لوجودنا الواصى وهو بسبيل الوثبة الخلاقة إلى نطاق المجد الحضارى المأمول. وفى أهدافنا إلى تلك الغاية حاولنا أن نتجافى عن التمجيد الزائف بقتر ما نبذنا الازدراء المتعالى، على الرغم مما قد يفجده كائننا فى لحولنا نصب أنفسنا قد صرنا من جانبنا بمعزل عنها، من فوقها أو من ورائها سواء. فقد آن لنا أن نذر ذلك العهد السلبى كى ما نشد خيوط المعصير إلى نول الإيجاب والبناء"، الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٨٢ ص٧.

مازلت تعوزها الشجاعة والحرية والتمرد والخصب قبل الإيغال في هذا الطريق دون الاكتراف بالمعارضة^(١).

والنزعة الإنسانية فعل أصيل للإنسان لتحقيق إمكاناته من أجل تثبيت الأساس إلى سماء التوثب في معراج اللاتنهائية إستدعاء للصورة القرآنية «أصلها ثابت وفرعها في السماء»^(٢). ولما كان التصوف يولكب النزعة الإنسانية، والتصوف ينبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية، وهي في دور نشأتها وتكوينها يمكن إستعادة هذه التجربة الروحية لمساعدة الحضارة الناشئة حتى تتلقى مع الوجودية في الحضارة الغربية المتداعية والحضارة العربية الناشئة، أو بين الحضارة اليونانية والحضارة الأوربية^(٣). والشعر هو التعبير العاطفي المناظر للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة العربية، لذلك ازدهرت للتجربتان معا فأبدعت الشعر الوجدى^(٤). ثم يأتي الدين بعد التصوف. والشعر يعبر عن الروح الجديدة ويعدل الروح القديمة و يصل إلى حد النسخ المطلق^(٥).

ويعتمد صاحب المشروع الفلفسي النهضوى على كارل هينرش بكر، في حديثه عن الحضارة العربية، في حديثه عن النزعة الإنسانية في للفكر العربي

(١) "نقدم نموذجا أوليا لما عشنا أن نقوم به في هذا السيل، ونقول : لوليا، لأنه لا تزال تعوزها الشجاعة والحرية والتمرد والخصب. فعلينا أن نوحل في هذا الطريق إلى إلمد حد غير مكثرتين مطلقاً لحشرجات الجيف الحية التي ترزع في نفسها القفرة على الوكوف في وجه التحرير الأكبر الذي نفذ في سيله رغما عنهم. ولشهد في تومست هذا السيل يشق مجراه الظافر في نفوس الصلوة من شباب لبنان فأولهم وإلى أثرلهم من شباب العرب في كل الأمصار أقدم هذه الصفحات التي تقيض بالإيمان بهم ويما ينتظرها من مصير وضاء"، المصدر السابق ص ٨- ٩.

(٢) "تلك للفعل الأصيل للإنسان في تحقيق ممكناته، ونعني به النزعة الإنسانية حتى تقوم هذه المرحلة التمهيدية الحاسمة على أسس ثابت يمتد فرعه إلى سماء التوثب المتصاعد في معراج اللاتنهائية، المصدر السابق ص ٧- ٨.

(٣) "ولما كانت النزعة الإنسانية تولكبها بالضرورة - كمعبر إلى الصورة الجديدة - نظرة صوفية تتبع من أصاق الوجود الأصيل للروح الحضارية وهي في دور تكوينها ونشوتها - إذ للصوفية أثر خطير في تشكيل تلك الروح في هذا الدور - فقد كان علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستقيها في تجربتنا الحاضرة فتشبع فيها الحياة بفضل صورة قدر لها الظهور في الحضارة المتحضرة، وهي المذهب الوجدى الذي يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين المتداعية والناشئة، شأنه شأن الأكلاطونية المحتة فيما بين الحضارتين المتداعية والعربية أو اليونانية والأوربية الغربية"، المصدر السابق ص ٨.

(٤) "والشعر من غير شك هو التعبير العاطفي المناظر للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة الوليدة. ولهذا كان عهد ازدهاره الأعلى في تلك لفترة في كل الحضارات .. وهو الشعر الوجدى"، المصدر السابق ص ٨.

(٥) "وهذا يأتي الدين صورة ثالثة في تتلظر كامل مع الصورتين الأخرين على أن يستحيل إلى تصور جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة على الرغم مما قد ينال الصورة القديمة من تحديل بل من تحوير كامل يصل أحيانا حد النسخ المطلق وإلا لما كان فيه بعد غناء"، المصدر السابق ص ٩.

أيضاً، اعتماداً على المستشرقين، حتى في الإبداع لفكرى. ربما لم يوجد اللفظ "الإنسانية" ولكن وجد المعنى. فالإنسانية - كنزعة - موجودة في كل حضارة لعل مختلفة، وربما بأسماء مختلفة. الخصائص واحدة، الإنسان والعقل والطبيعة وتقدم العلم، أى مثل التنوير. ويعتمد على "الإنسان الكامل" عند ابن عربي والجبلى والسهروردي، وفي نفس الوقت على أثر الأفلاطونية المحدثه. فالنزعة الإنسانية موجودة في تراثنا القديم^(١). ولا يعنى تأصيل النزعة الوجودية في التصوف الإسلامى القديم أى إنكار لدور كبير كجارل وهيدجر وبامبرز. فلولاً معرفة هؤلاء الوجوديين الغربيين لما أمكن اكتشاف الوجودية في الفكر العربى. فالحاضر يكشف الماضى عن طريق قراءته، وهو ما سماه برجسون تراثى الحاضر فى الماضى". بذلك نرمخ الوجودية فى الوعي العربى وتفتح على الحضارة الغربية من أجل روح إنسانية واحدة تتجاوز الموروث والوافد، حضارة الأنا، وحضارة الآخر^(٢). ويتحدث عن المعنى الإنستى فى رسالة النبى، كما يتحدث ميشيل عفلق عن النبى العربى. فإذا كان محمداً كل العرب فإن كل العرب محمداً. والإسلام به كل شئ كما يقول السلفيون المعاصرون، حرية الفكر والكرامة الإنسانية كما جسدها الرسول فى الاحتفال بالمولد النبوى. فالفيلسوف مفكر مناسبات مثل الوعاظ^(٣).

ويسمى فكرنا العربى "الإسلامى" ربما لنزعة وطنية قومية أكثر منها إسلامية. والحضارة العربية أوسع من الحضارة الإسلامية، تشمل إيران ودجلة والفرات وبنى اسرائيل، كما هو الحال فى تحديد ميشيل عفلق للعروبة. والمدنية الإسلامية ما هى إلا طور من أطوار الحضارة العربية. وإذا كانت هذه الدراسة أقرب دراساته الإسلامية إلى الابتكار إلا أنها قراءة للغرب فى التراث العربى. فالغرب هو المعيار والتراث العربى هو المعيار. وتنتهى الدراسة المقارنة بصورة

(١) "وما نحن أولاه اليوم - معشر الشباب العربى المتوثب - بسبيل إيجاد نزعة إنسانية جديدة وكلنا لا نزال حيارى فى معرفة الطريق إليها. فما يخلق بنا أن نعتبر بالهجرية الإنسانية التى عاشها أسلافنا هؤلاء. تلك منى دعوى وتحذير معاً، المصدر السابق ص ٦٩.

(٢) "يمكن اتخاذاً من الصوفية الإسلامية مصدراً تصدر عنه فى مذهبنا الوجودى العربى الذى نريد إقامة فلسفة شاملة لجعلنا هذا فى المصر لا يعنى نذك كجارل وهيدجر وبامبرز. فلولاً لما عرفنا الوجودية والبحث عن مصاندها العربية. هم المصدر الأصلى تتمثلهم حتى يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم مثبتة القواعد، ثم لا نبتذهم بل نودعهم حتى آخر حدود بلادنا العربية بحضارتها الجديدة شاكرين لهم زيارتهم الخصبة المبدعة لعلمانا لفكرى قائلين: إلى اللقاء فى الميدان العام للروح الإنسانية الواحدة. ومن يدري لعلهم أن يصبحوا أئمة ذلك هم الآخرون من عشيرتنا الأقرين". المصدر السابق ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٣) غاية روعة فى تقويم الحرية الفكرية نراها غير الرسول وأصحابه. إن فى هذا لأبلى نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية. وإن فيه لأعمق عبرة تفيد منها فى احتفالنا بمولده الكريم". المصدر السابق ص ١٦٠.

هرمس في الفكر العربي مع نصوص غير منشورة وهو خارج موضوع الكتاب إلا من كونه نقطة التقاء بين الحضارات اليونانية والمصرية والإسلامية^(١).

وبالرغم من أن "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" لا يوضح في التصدير الهدف النهضوي منه، إلا أن العبارة الأخيرة فيه توضح ذلك، وهي حرية العقل الإسلامي في العصور الأولى. فهل يمكن أن تعود مرة أخرى؟^(٢) والكتاب تأليف وترجمة في آن واحد، بل تزيد الترجمة على التأليف كما^(٣). ولا تذكر الترجمة في الفهرس بل توضع على أنها تأليف^(٤). بل إن التأليف هو مراجعة لكتابات المستشرقين، وتفكير على تفكير، وهو في مطلع شبابه في الثلاثينيات والأربعينيات عندما كان معظم أساتذته من المستشرقين. والجزء الكبير في الكتاب هو دراسة بول كراوس عن إين الراوندي^(٥). والمنهج المتبع هو المنهج التاريخي، دراسة الشخصيات والظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشت فيها، وليس منهجاً فكرياً يدرس ظاهرة الزندقة من الناحية العقلية أو النفسية الاجتماعية. كما أن وضع جابر بن حيان مع حركة الزندقة والزندقة دفع للأمور إلى حدها الأقصى، ويعنى بحركة الإلحاد إنكار النبوة والأنبياء وليس نفي وجود الله، وهو ما يميز بين الإلحاد في الحضارة الإسلامية عنه في الحضارة الغربية. هو إلحاد معرفي باسم العقل، وليس إلحاداً أنطولوجياً باسم الوجود أو القيمة. والمقدمة عن الروح العربية التي تجمع بين العقل والقلب، بين لتأويل والتنزيل. وهو موضوع كان شائعاً وسط الحلقات الاستشرائية في الجامعة المصرية، نظراً لوجود المستشرقين في بيئة ثقافية مغايرة، والعموميات تثير الذهن، وتبحث على التفكير. والموضوع غريب على موضوع الكتاب، بل إنه مضاد له، نظراً لأن روح الحضارة العربية في التصوف، في حين أن الإلحاد يقوم على الفكر الحر. ولكنه ظل كتاباً جريئاً في وقته. وأجراً منه أن يعاد طبعه هذه الأيام، في موجة التفكير في زمن التفكير.

والهدف من تأليف "مذاهب الإسلاميين" جزائيه، الأول عن المعتزلة والأشاعرة، أي أهل السنة، والثاني عن الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية

(١) تلك هي الملاحح الإجمالية لعلمة لصورة هرمس في تطورها حتى الفكر العربي، وفيها نبذ في الوقت نفسه المميزات البارزة للروح العربية، وبخاصة ما يتصل منها بالزعة الإنسانية، المصدر السابق ص ١٧٥.

(٢) "ولا يسع المرء إلا أن يمتلئ إعجاباً بهذا الجو الطليق الذي هبَّه الإسلام للفكر في ذلك العصر، مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامي في ذلك العصر من خصب ونضوج. أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى في حضارتنا العربية التي نامل في إيجادها؟"، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دار سينا للنشر، ط/ النهضة ١٩٤٥، ط/ ١٩٩٣، ص ٢٦٣.

(٣) التأليف حوالي ٩٠ صفحة والترجمة حوالي ١٧٠ صفحة، أي المضعف.

(٤) "بين المقنع تأليف جابريلي، باب برزوي" تأليف بول كراوس، تطبيقات على فن المقنع" تأليف نليلون.

(٥) المصدر السابق ص ٨٩ - ٢١٩.

والدروز، أى الشيعة، ليس فقط هدفاً علمياً، وهو ندرة المؤلفات فى الموضوع، بلغة سهلة، وضرورة الكتابة فيه بعد نشر نصوص المعتزلة وقرائنها طبقاً لمدرسة مصطفى عبد الرزاق، الاعتماد النصوص والمواجهة بها، بل إعطاء نموذج على حرية الفكر فى أمور العقيدة وحق الاختلاف وعدم تكفير المخالفين فى رأى، كما ابتدع للغزالي فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" وإضافة جزء أخير فى كتب العقائد الأشعرية عن "فيما يجب تكفيره من الفرق"، اعتماداً على الحديث الضعيف الذى يشكك فى صحته ابن حزم، حديث الفرقة الناجية. وبهذا التحرر الفكرى الذى مارسه القدماء - فى الفترة الإسلامية الأولى - على مدى سبعة قرون - نستطيع الآن - أن نمارسه من جديد^(١). ويرفض المؤلف أى دعوة للإقصاء والاستبعاد لأى فكر أو رأى أو مذهب، بدعى أن مذهباً بعينه يمتلك الحقيقة كلها وحده على أنه للمذهب الصحيح. كما حدث ذلك فى التاريخ^(٢). والتاريخ أيضاً شاهد على تعددية الآراء والمعتقدات والمذاهب، سواء فى تصدير صغير عن نشأة علم الكلام ودواعيه، وأسماء فرق المعتزلة، وعرض لأصولهم الخمسة، والحديث عن أعلامهم مثل أبى الهذيل، والنظام، والجبائي، والقاضى عبد الجبار، والأشعرية مثل الأشعرى، والباقلاني، وعبد القاهر البغدادى، والجوينى. وفى كل علم عرض جليل الكلام أى الإلهيات، ودقيق الكلام أى الطبيعيات.

ويتجلى المشروع الفلسفى النهضوى فى الهدف السياسى المباشر، الدفاع عن الحرية والديموقراطية ضد القهر والديكتاتورية. وقد كان هذا الباعث وراء انتحال بعض النصوص السياسية على لسان اليونان مثل كتابى "سر الأسرار" و"العهود اليونانية". قد يكون البحث على انتحالها محاربة الديكتاتورية بعد أن لتجه النظام الإسلامى - فى مستهل الخلافة العباسية - إلى صورة الملكية المطلقة، بعد الصورة الأبوية التى كانت فى عهد الخلفاء الراشدين، والنظام البيزنطى الأموى وليس الأساسى الإيرانى الذى أصبح نموذج العباسيين، بعد أن شارك الفرس فى الثورة على الأمويين. وأحياناً يستلهم هذا المنحول الأندلسى السياسى الإيرانى من أنصار

(١) "وسجد القارئ أن أسلفنا هؤلاء بلغوا فى التحرر الفكرى فى أمور العقيدة مبلغاً عظيماً صرنا نتمنى اليوم أن نصل إليه بل أن تقترب منه. ونرجو من وراء هذا أن يكون وسيلة إلى تجديد التفكير الإسلامى بحماة بحيث يجعل نقطة انطلاقه من آخر مرحلة وصل إليها هذا الفكر المتصق الواسع الاتفاق بعد أن ران علينا خلال سبعة قرون أو يزيد جمود شديد. فمن هذه المعامل الثرية الأصيلة المتفتحة ينبغى أن يكون دورنا واستلهامنا، مذاهب الإسلاميين، دار الطم للملايين، بيروت ج ١، ١٩٧١، ٣-٤.

(٢) "ثم إنى - بطبعى - أرخص كل دعوى تدعى لنفسها أنها وحدها تمثل الدين الصحيح، وشواهد تاريخ الأكتار أبلغ دليل على تهافت هذا الادعاء. والخير كل الخير فى أن يكون الدين مفتوحاً لكل الاتجاهات، غنياً بشتى التجارب، حافلاً بديناميكية الحياة، إن تشر فى الشكل نبذه أو استقبله. وإن افتقر فى المضمون أغناء وتسمقه، مذاهب الإسلاميين ج ٢ ص ٥-٦.

زرادشت ومائى ومزدك، أو من النصارى أنصار اليونان، فقد كان الانتحال عن
الفرقيين. ففى الكتابين أفكار عصرية. ولو قدر لها أن تسود عند حكام المسلمين لما
انهارت دولة الإسلام حتى اليوم. ومن ثم فإن هذه الأفكار عن الحرية والديمقراطية
قادرة على أن تحفز العرب والمصريين اليوم على إنشاء دولة الغد العربية
الشامخة. والمؤلف يكتب ذلك بعد الثورة المصرية بعام أو عامين بالرغم من أن
عروبة الثورة لم تكن قد إزدهرت بعد. وربما كان ذلك من أثر "مصر الفتاة" التى
كانت تربط مصر بالأمة العربية والإسلامية. ومع ذلك يلاحظ المحقق أن الكتابين
أقرب إلى نفسية الحكم، بالرغم من انتشار معانى الديمقراطية والحرية
السياسية والمساواة والعدالة - للتعويضية أو التوزيعية - قبل أفلاطون
وأرسطو^(١).

ويقال إنه أراد أن يختم حياته دفاعاً عن الإسلام ضد إنتقادات المستشرقين
للقرآن وللنبى، وهو الذى طالما أعجب بالمستشرقين دفاعاً عنهم وترجمة لهم.
وبصرف النظر عن الدوافع العلمية لهذا العمل الأخير، سواء كان بعداعن الوطن
والعيش فى باريس، والغربة تحيل إلى التراث، والهجرة تدفع إلى التمسك بالروح
والتراث للروحى للبلد البعيد، أو الباعث الاقتصادى فى أكثر الدول التى تمول
البحوث دفاعاً عن الإسلام ونشره فى مواجهة الغرب، أوروبا بقطة داخلية، وقد
جاوز السبعين، دفاعاً عن الهوية واستعداداً للقاء فى اليوم الآخر. هذا التحول عن
الإعجاب بالغرب، والمستشرقين بوجه خاص، إلى الدفاع عن القرآن ضد منتقديه
جعله - وهو فى نهاية المطاف - متكلماً جديداً وسط البيئة الغربية، التى عشقها فى
مطلع الشباب، والتحول من نيضة وإشبنجلر وشوبنهاور إلى القرآن والنبى والإسلام،
مثل رابعة العدوية وعمر الخيام وأوغسطين. ويعنى بالمستشرقين كل من تكلم ضد
الإسلام ابتداء من آباء الكنيسة الأوائل حتى هذا القرن دفاعاً عن صورة الإسلام فى
الغرب وتطهيراً لها من أهوائه ولنفعا لاته. ويحتوى على ثلاثة عشر مقالا مراجعة
نقدية لكتابات المستشرقين. ترجم لهم فى البداية وأجل الرد عليهم فى النهاية^(٢).

(١) وبالجملة ففى الكتابين أفكار سياسية عصرية إلى أقصى حد. ولو قدر لولاة أمور المسلمين أن يراعوها
حتى رعايتها لما تهاوت دولة الإسلام قهراً لم تنهض منه حتى اليوم. ونحن نرجى أن يكون فى
كثير المعانى العالية التى يتضمنها هذان الكتابان ما يحفزنا نحن العرب والمصريين بخاصة
إلى أن ننشئ دولة الغد العربية الوحيدة الشامخة، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام،
النهضة، القاهرة ١٩٥٤ ص ٧٥.

(٢) 4-8. Défense du Coran contre ses critiques, Unicité, Paris 1989 PP ٢٠٠ : يضم :

١- ماذا يعنى وصف "أنى" الذى يطلق على النبى محمد (ضد شيرنجر، فمك، هوروفتر، بول).
٢- الموازنة الخاطئة بين القرآن والعهد القديم (ضد جيجر، هيرشفيلد، سيدرسكى، جانو، بل، أنثريه،
كليرمونت.
٣- معنى كلمة "قرآن" (ضد بلاشير). =

أما كتابه الفرنسي الثاني "الدفاع عن حياة محمد ضد مشوهيها" فهو الحلقة الثانية من السلسلة الجديدة التي أسسها في فرنسا بعنوان "إسلاميات" وهي تقابل "دراسات إسلامية" في مرحلة الشباب والنضج، وهي - هذه المرة - موجهة للغربيين عامة، وللمستشرقين خاصة، كما كانت الأولى موجهة إلى المصريين والعرب عامة، وإلى الباحثين خاصة، ويبدأ التصدير بقاتون عام "نادرا ما يسعد الناس بالحقائق، خاصة عندما تعارض مصالحهم". وهذا - بالضبط - ما حدث للمستشرقين منذ الدولة البيزنطية حتى الآن، عندما قلموا بتشويه حياة الرسول لأن الإسلام كان يهدد الدولة البيزنطية في الشرق، كما استولى على ممتلكات الإمبراطورية في الغرب، منذ يوحنا الدمشقي ونيودور أبو قره وإلياس وعبد المسيح الكندي حتى رهبان أوروبا منذ القرن الثاني عشر حتى اليوم. وقد كانت دراستهم عن الرسول محملة بالعداء والكنب بدعوى الموضوعية والعلم والبحث التاريخي المحايد والتزييه. كتبوا جميعاً عن "أسطورة محمد". واستمر في هذا العداء الأب لأمانس والسير موير تحقيقاً لأهدافهم الهجومية، وبارتولد، وبلاييف، وبرنلز لولا أنهم الماركسي، والأب الدومينكاني ثيري الذي أخذ الاسم المستعار حنا زكريا لغضبه وأهواله. الغاية إذن من هذه الدراسة الثانية هي الكشف عن أخطائهم، وتقدير افتراضاتهم المتسرعة، وتصحيح أحكامهم القائمة على وقائع خاطئة أو جزئية، حتى يأخذ القارئ غير المسلم عن الإسلام وشخصية الرسول صورة أكثر دقة وأكثر عدلاً^(١)

٤- الافتراضات الخيالية لمرجوليوت.

٥- إجنس جولدبير والقياس الخاطئ بين الإسلام واليهودية.

٦- للصائون في القرآن (ضد بيدرسون، كاردي نو).

٧- الرسل في القرآن (ضد تخابات فسنك).

٨- قراءة هينسيكية خيالية للقرآن (ضد موير، بل آرث).

٩- هل للبسملة مصدر في العهد القديم؟ (ضد نولدك، شغالي).

١٠- فشل كل محاولة لترتيب زمني للقرآن (ضد نولدك، جريه، بلاشير، بيلور).

١١- مشكلة الألفاظ الأعجمية في القرآن (ضد نفروجه، فرانكل، جيفري، مينغا).

١٢- حول النداء القرآني "يا أخت هارون" (ريلان، إيرهارت).

١٣- مشكلة هامان.

(١) Défense de la vie du prophète Muhammed contre ses detracteurs. Ed, Afkar,

Paris 1990 pp. 5-6

ويضم ستة فصول ومقدمة :

مقدمة : أسطورة محمد في أوروبا، عشرة قرون من الكتب الشريرة والتهم الكاذبة.

١- صدق محمد فيما يتعلق برواه لئلا الأعلى.

٢- حجية الرسل المفترى عليها.

٣- سياسة محمد تجاه خصومه : محمد واليهود، محمد والمسيحيون، سياسة محمد تجاه العرب -.

وتظهر موقف المؤلف المعادى للاشتراكية وإثبات التباعد بين الإسلام والاشتراكية.

سادساً : المشروع الفلسفي التاريخي (الآخر)

بدأ الفيلسوف الشامل تأملاته الفلسفية في رسالتين : الماجستير بالفرنسية، "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية" التي أشرف عليها لالاند وكوايريه عام ١٩٤٧، وطبعت عام ١٩٦٤ ضمن منشورات كلية الآداب جامعة عين شمس، وأوجزها في "الموت والعقيدة". فمن التصدير العام يبدو الفيلسوف وجودياً، يكتب بقسرية الفكر الذي يتجلى الموت أمامه على قمة العدم، فيضئ للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة بالنبعة من عين الوجود سالكة إلى سدره المنتهى^(١). فيجتمع التحليل الوجودي للبدن مع للتصوف وعباراته القرآنية والصوفية، ويحاول الجمع بين ثقافتين الغربية والعربية الإسلامية، دون وحدة فكر أو موضوع^(٢). فبقيت الموضوعات متناثرة تحت عنوان واحد، بالرغم من اختلاف النوع الأدبي بين الفلسفة والشعر واليوميات، ودون هوامش أو مراجع. وتبرز أحياناً بعض التحليلات العنصرية مثل الفرق بين الروح السامية والروح الآرية. الأول منفصل والثاني متصل. الشعور بالشخصية في الأول غامض، وفي الثاني قوى. إنما هي البداية بين الفلسفة والتصوف والعلم.

ويحاول التعريف بالفلسفة الوجودية في "دراسات في الفلسفة الوجودية" لإعطاء القارئ العربي فكرة واضحة عن الفلسفة التي أحاطت بها الشائعات، مع أنها فلسفة محددة تماماً، ويطلق عليها لفظ "مذهب" وهي ترفض للمذهبية. تقوم على أن الإنسان يوجد نفسه بفعله، دون أن يستتبطه من ماهية مسبقة، وكما عبر عن ذلك سارتر بطريقة أفضل في "الوجودية فلسفة إنسانية"^(٣). يصف سياقها التاريخي

٤- وفام محمد باليهود المعقودة.

٥- للنظم الإسلامية والتأسيس النهائي لها من الرسول: الصلاة، للصوم، للحج، للزكاة، الاختلافات بين الإسلام والاشتراكية.

٦- نقد لصحة لتاريخية الرسالة، خطب الرسول وأحاديثه.

(١) "هذه صفحات أمانتها قسرية فكر تجلى له الموت على قمة العدم، فأضاء للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة، وهي تتبع من عين الوجود. وما هي ذى تسلك الطريق إلى سدره المنتهى حيث نلتقى ذروة البقاء بهلوية الفناء"، الموت والعقيدة، دار القلم، بيروت ص جـ

(٢) من الغربيين يحول إلى ستافز فايج، وهيلدن، وماريه يسكنمت، ونوفاليس، وأوغسطين، وموريس دي جران. ومن العرب والمسلمين يحول إلى امرئ القيس، وعمر بن أبي ربيعة، والرازى، وابن سينا، والحرث المحاسبي، والنزالي، وعبد اللطيف البغدادي، ولما بن الدين بن الخطيب، وابن خلدون، والجزري، والسكاوي، والشعراني، ومسكويه، وحسين بن إسحق، وابن الهيثم، وعلى بن رضوان المصري، والبيهقي، والسموأل.

(٣) "هذه دراسة بسيطة موجزة عن الوجودية قصصت منها إلى إعطاء القارئ العربي فكرة واضحة عن المذهب الذي إختلط اسمه في ذهنه بعبان ليست لها به أية صلة رغم أن الوجودية مذهب في الوجود-

فى النصف الأول من القرن العشرين، وهى رد فعل على الفلسفات العقلية والوضعية فى العصور الحديثة كلها. ويعطى نماذج من فلسفات كيركجارد راند الوجودية، وهيجر زعيمها، وكارل ياسبرز وأورتيجا وأونامونو وأبير كامى والعارف الروسى بردينايف وسارتر. ثم ينتهى بخلاصة مذهب الوجودى من الزمان الوجودى، وهو نعم للنص الذى فى موسوعة الفلاسفة الذى كتبه عن الفيلسوف عبد الرحمن بدوى.

ولما كانت الفلسفة التى إختارها هى الفلسفة الوجودية فقد إرتبطت بالأدب عامة والشعر خاصة. لذلك كتب قى الشعر الأوربى المعاصر "أقرب إلى المقالات المتفرقة، وعرض دون نقد، طبقاً للإعلام، مع ترجمات وتقديم، وكأنه يكتب للموسوعات أو للمناسبات، تعتمد على النصوص أكثر مما تعتمد على الدراسات والتحليل، كتبها بروح المحقق دون مراجع أو هوامش مع علم غزير. تبدو رومانسية فى الاستهلال وتقابل الشعر والآلة، والقلق على مصير الإنسان. ينأى عن الحدائث والاتجاهات الحديثة فى الشعر التى لن يبقى منها الكثير. فهو أقرب إلى الشعر القديم منه إلى الشعر الحديث، فربما يكون الشعر الجديد مجرد هراء بالرغم من التزامه بالوزن والقافية^(١).

كما ألف "الأدب الألماني فى نصف قرن" مركزاً - فقط - على لكة وليس على الأدب الألماني كله^(٢). ويغيب أى تصدير أو استهلال أو مقدمة لتوضيح الغاية من الترجمة، وصبها فى المشروع الفلسفى النهضوى ككل. وموضوع بعض أجزائها موجود سلفاً فى الكتاب السابق. وكان يمكن التركيز على رلكه فى مصر وأسبانيا وعلاقته الأخيرة مع السيدة المصرية^(٣).

ويعود إلى يناييع الفكر الأوربى عند اليونان فى رابعة مثل فصول السنة، للربيع والصيف والخريف والشتاء، للربيع ما قبل أفلاطون، والصيف أفلاطون وأرسطو، وللخريف المدارس الأخلاقية بعد أرسطو، ويتضمن الشتاء نهاية الفلسفة

سحدد تمام التحديد يقوم على مبدأ أساسى سهل بسيط، هو أن وجود الإنسان هو ما يفعله. ففعل الإنسان هى التى تحدد وجوده وتكوينه، ولهذا يقاس الإنسان بفعله. فوجود كل إنسان بحسب ما يفعله. وذلك ضد مذهب العقلين بالمادية، أى الذين يفترضون مادية سابقة على وجود الإنسان، وعنها تنشأ أفعاله، وهذا نها يحكم عليه ويها يحدده. دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة للعربية للدراسات والفن ط ١ ١٩٨٠ ص ٥.

(١) فى الشعر الأوربى المعاصر، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥، يتضمن دراسات عن رلكه فى مصر، وهيلنزلن، ولوركاء، وسان جون بيرس، وكوككو للشاعر والنقاد. وكوديل والشعر، ونيشيه، وشوينهور، وهوجل وعلاقتهم بالشعر والموسيقى، وهرمان كوفن، وإينجار وعلاقتهم بالموسيقى.

(٢) "الأدب الألماني فى نصف قرن، الكويت ١٩٩٤ سلسلة عالم المعرفة ١٨١.

(٣) تضم المقدمة حياته وشعره، والعلاقة مع الأميرة ماريه تورن، وتلكس وتقلاته فى باريس، وألمانيا، وموسرا، وتشمله إبان الحرب العالمية الأولى وعن قصائده الأخيرة ومرضه ووفاته.

اليونانية في الأفلاطونية المحدثه. كما يستعمل أحمد أمين أيضاً صورة الفجر والضحى والظهر لتاريخه الإسلامى.

ليس المقصود مجرد تاريخ الفلسفة اليونانية بل إعادة قراءته من منظور الفلسفة الأوربية الحديثة خاصة إشبينجر، روح الحضارة، وقراءة العقل اليونانى، بمعنى الروح الهيجلى، بأسلوب إنشائى يصف لكشف الإنسان لذاته وبزوغ الضمير الإنسانى عند اليونان وكأن لا شئ قبل اليونان، مصر والشرق^(١). كما يغيب فى وصف تاريخ الفلسفة العام كل التراث الإسلامى، يبدأ من اليونان وينتهى إلى الغرب الحديث وهو الدارس الإسلامى والمحقق والمترجم للممشرقيين. ولا توجد مقارنة بين الروح اليونانية والروح الإسلامية أو بالمقارنة مع الروح الغربية، باستثناء مقارنة بين المصريين الذين يأخذون النتاج واليونانيين الذين يضعون المقدمات. والهدف أيضاً الحضارة العربية، هذه للروح الجديدة حتى تعود الإنسانية إلى عرشها من جديد، بعيداً عن الآلة التي اختنق فيها الإنسان، بفضل هذا الجيل الوثاب للذى يستعيد - عاجلاً أو آجلاً - هذه القيم الإنسانية العليا^(٢).

وستمر للروح اليونانية وتتطور من الربيع إلى الصيف، أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون هو عالم العقل، والمثل والروح. هو الحى، الملهم الأكبر لأبناء هذا الجيل، مادة ساذجة تقدم الروح والمثال لهم، تجربة روحية خصبة بعيداً عن متحف التاريخ، فى ثالث متولد، سقراط وأفلاطون وأرسطو، سقراط الأب وأرسطو الابن وأفلاطون الروح القدس، وإعتقاداً على الدراسات الفيلولوجية الحديثة. فاللغة تعبیر عن الحياة عند إشبينجر ونيتشه، ومزول الوجود عند هيدجر. ويبدو الأمر وكأن أفلاطون شيخ طريقة وأن أبناء هذا الجيل هم المريدون، نحو غاية روحية سامية^(٣). ويصف المؤرخ للفلسفى مذهب أرسطو على نحو إنشائى بأنه هو الذى

(١) 'الشخص المبدع هو الذى يمكن فى روحه كل خصائص الحضارة التى ينسب إليها، ويدوره يسطو بها خصائص جديدة. فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، ومن ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة ميزتها ويضع لها قيماً خاصة. ومعنى هذا أن للفردية وللشخصية دخلاً كبيراً فى تكوين كل لفظة. وبهذا تكون قد أرضينا الفكرة الغربية، وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا إشبينجر مسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية، ربيع الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦ ص ٣٣.

(٢) 'وما نحن أولاء نجد اليوم هذا النداء متوجهاً به إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة، كى تثبت الإنسانية فى عرشها من جديد فى العصر الذى سادت فيه الآلية، فاختنق الإنسان تحت نيرها الجبار الذى لا يرحم. وكلنا أمل وثاب فى أننا نستطيع نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا الجيل أن نقيم إن عاجلاً أو آجلاً عالماً ممتازاً من القيم للروح الإنسانية العليا، المصدر السابق ص ٢٠٠.

(٣) وأفلاطون هذا الحى، هذا الملهم الأكبر، هو الذى نقمته الآن إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة من أبناء هذا الجيل. نقمته هنا مادة ساذجة حاولنا - قدر المستطاع - أن نستخرجها كما هى فى متحف التاريخ، أعنى كمضوى فى روح الحضارة اليونانية. مثل - هو استناده سقراط وتلميذه أرسطو - صيف هذه الحضارة - أى لوجها وأعلى ما بلغته من سمو حضارى، وعم - من أجل هذا - يكونون ثلوثاً عضويًا متحد الأقسام، الأب-فيه سقراط، والابن أرسطو، والروح القدس أفلاطون، إن-

ويعتد هذا الحماس الرومانسى لكتابة تاريخ أصول الغرب عند اليونان، والإعلانات المنوية عن ضرورة التجديد وإعادة بعث الروح، فإن العالم المنقّق يتوارى أمام فيلسوف التاريخ. إذ يخلو "ربيع الفكر اليونانى" من الهولمّش، لأنها فى صلب الصفحة، لا فرق بين العلم والمعلومات، وتضطرب قسمة الكتاب لأنه دون فصول أو أبواب. ويكرر مادة تاريخية معروفة وتكون أشبه بالكتب المدرسية أو الجامعية المقررة^(١). ويتبع "أفلاطون" نفس التقسيم التاريخى والموضوعى المدرسى^(٢). ويتحول "خريف الفكر اليونانى" - بعد الإعلان الصاخب عن ضرورة استلهم الروح اليونانى - إلى مؤلف مدرسى عن الرواقية والأبيقورية والشكك، وفى الشتاء عن فيلون والأفلاطونية المحدثة، مع بعض الجدة من المصطلح الفلسفى فى العصر اليونانى وتاريخه فى الدور الأول^(٣). وبعد الإعلان المدوّى فى تصدير "فلسفة العصور الوسطى" عن انبلاج نور جديد يمثل فجر الفكر والعلم الحديث، على غير ما هو شائع عنها من عصور الظلام يتحول للكتاب إلى تاريخ مدرسى، وتتبع عصوره المختلفة ومدارسه المنتالية إعتماداً على جيلسون وجربانم وأوبس دف، وأخذ المادة العلمية منها والاعتراف بذلك، دون حرج، حتى فى تصنيف مدارسها الأفلاطونية فى عصر الآباء ثم الأرسطية فى العصر المدرسى دون إشارة إلى أثر الفلسفة الإسلامية إلا فى الرشدنية اللاتينية ثم إكماله فى "دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى"^(٤).

ثم لى "دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى" بلا استهلال إلا استهلالاً بعيداً عن إهتمام المصنفين بالعلم العربى، بوضوح هدفه والغاية منه، وهل هو أقرب إلى الجبهة الأولى، تراث الأنا، أم الجبهة الثانية، تراث الآخر، أم للربط بين الجبهتين بطريقة منهج الأكثر والتأثر، أثر الأنا فى الآخر فى مقابل أثر الآخر فى الأنا، سواء اليونان القديم أم الغرب الحديث، بالرغم من حدود منهج للتأثير والتأثر حتى ولو كان استمرافاً معكوماً. يبدو الهدف أحياناً رومانسية الأنا وثقتها بالنفس وأثرها فى

سقوط الحرية التى تميز فيه كماً إلى مستقبل وضاء، فلسفة العصور الوسطى، للهنسة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢ ص ١٠٠.

(١) يضم "ربيع الفكر اليونانى" - بعد مناهج تاريخ الفلسفة والروح لليونانية - استعراضاً للمدارس الأيونية والفيثاغورية والإيلية وهراقليطس وأنداقليس والذرين وأنكساجورس والنزعة السوفسطائية التى تمثل عصر التنوير.

(٢) سقراط، أبلية والمنهج، ثم الأخلاق والطبيعات والأهيات، حتى صحة المصادر. ثم حياة أفلاطون والمشاكل الأفلاطونية، بداية نظرية الصور ثم الطبيعات والنفس والأخلاق والسياسة والدين والفن.

(٣) لم نستطع - للأسف - الاطلاع على ثلاث دراسات له تمت فى بنغازى بليبيا عن "المدرسة القورينائية" بنغازى ١٩٦٩ كريناس القورينائى، بنغازى ١٩٧٢. سوسيسوس القورينائى، بنغازى ١٩٧٢.

(٤) وذلك مثل لوصطين، أريجيو، يونانفورا، فسيلم، أيلار، توما الاكوينى، دنزكسوت، ولیم أوكام، كاعلم.

التاريخ على الآخر، فيما يسمى بالعصور الوسطى لمسل الآخر، وبالعصر الذهبي لمسل الأنا. وتتجلى رومانسية الأنا في إستدعاء محاصرة الأكراد لفينا عام ١٥٢٦ ثم عام ١٦٨٣ دون رومانسية الآخر الذي ذهب إلى العالم الجديد في نفس الفترة التاريخية عام ١٤٩٢. وتتجلى الرومانسية في أثر العرب في الشعر الألماني، وكان الرومانسية الألمانية في الفلسفة والشعر - التي جعلها الفيلسوف المؤرخ ثروة الوعى الأوربي - عود إلى العرب عن طريق الغرب. وكذلك الأثر في القصص، وهو أكبر الأجزاء. وللعرب معنى واسع يشمل الفرس والهند، مما يتطلب تغيير اللفظ إلى آخر أعم وأشمل مثل الإسلام أو للشرق، كما يفعل الرومانسيون الألمان أنفسهم. وكان لكتابين - بوجه خاص - أثر كبير في أوروبا في العصر الوسيط هما "فصل المقال" لابن رشد و"مشكاة الأنوار" للغزالي، مجرد رصد وعرض للكتابين دون بيان الأثر الفعلي، بل العودة إلى الاستشراق التقليدي وبيان أثر الأفلاطونية المحدثة في "مشكاة الأنوار"، بالرغم من أنه يعبر عن تجربة صوفية أصيلة من الداخل، وليس أثراً من الخارج. كما يبين أثر العرب في تكوين الشعر الموسيقي والمعمار الأوربي، وفي الفكر العلمي والمعارف العلمية والتصوف والفلسفة مع تطبيق على المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية. والحديث عن أين خلدون ونظرية العمل والقيمة خارج الموضوع إنما يثبت قدرة العقل العربي على الإبداع التي تبرز أيضاً من تحليل عبارته "من غير تعاليم أرسطو ولا إفادة موبدان"، دون اليونان أو الفرس، ودون مقارنة مع ماركس إنما يعطي الإحساس بعظمة الأنا في طورها القديم لعلها تنقّ بنفسها في دورها الجديد^(١). ثم يدخل موضوعاً معكوساً لبيان دور القارئ في المقروء والذات في الموضوع وهو دور العرب في تكوين التراث اليوناني، في الحفظ والإضافة وإعادة التوازن وهو ما يسمى بالانتحال. ويحل ذلك كله على انفتاح العقل العربي على التراث اليوناني والإيراني والهندي حتى ننفتح نحن على التراث الغربي المعاصر كي نستعيد المكانة الأولى^(٢). ومع ذلك فالكتاب مجموعة مؤلفة من مقالات سابقة ودراسات قصيرة متعددة ألف بينها عنوان مصطنع، غايته ملء المقرر الجامعي تحت هذا الاسم على أقل تقدير، أو رفع للروح المعنوية أثناء حركة لتحرير الوطني، كما هو سائد في أدبيات العزة الحضارية والفخر بالماضي والسلفية الحضارية على أكثر تقدير. يضم حنوساً

(١) كشف رائع عن جانب رائع من عبقرية هذا الفكر العربي للذ الذي نحتل بتراته العلمي هذه الأيام، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط٣/ ١٩٧٩ ص ١٤٢.

(٢) "لاستخدنا هذه الكلمة في الفكر الإنساني في الحاضر والمستقبل، الذي نرجيه مشرقاً زامراً إنسانياً عالمياً كما كان في الماضي"، المصدر السابق ص ١٦١.

قصيرة المدى لمعلومات عامة دون تدقيق أو تحليل لمنطق التأثير والتأثر. سرعة تأليفه تدل على أنه مدرسي، مجموعة مقالات متلفرة بعضها خارج الموضوع مثل كل ما يتعلق بالعرب والتراث اليوناني تأثيراً وتأثراً، إين خلدون وأرسطو، معرفة الكندي باليونانية، دوره في الترجمة، المصادر اليونانية للغزالي، دور موفق الدين البغدادي في إحياء التراث اليوناني. هو أسوأ الكتب تأليفاً، وهو تأليف على المؤلفات السابقة وتكرار مقدمتها، وعلى دراسات المستشرقين الذين لهم السبق في هذا الميدان لمجرد تضخيم للكتاب لغاية التتريس. وهو أقرب إلى الثقافة العامة منه إلى الدراسات المتخصصة. والسؤال هو : إذا كان كذلك صحيحاً، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، فلماذا هذا الاتيهار للشديد بالغرب والتحامل للشديد على للشرق، إعطاء الآخر أكثر مما يستحق وإعطاء الأنا أقل مما يستحق؟

وبمجرد انتهاء "سلسلة النابيع" عن مصادر الوعي الأوربي تبدأ "سلسلة الفلاسفة" من "خلاصة الفكر الأوربي" عن نشأة الوعي الأوربي وتطوره إبتداء من النهاية إلى البداية، من إشبجلر إرتداداً إلى نيته، إلى شوبنهاور، إلى شلنج، إلى كانت، ولكن البداية التاريخية كانت "نيته". وهو أول كتاب ألف بعد عامين من تعيينه معيداً بالجامعة عام ١٩٣٩ وهو مازال في سن الثانية والعشرين والذي يعبر عن فلسفته ومزاجه وشخصيته واختيراته حتى ولو كان على لسان الآخرين قبل الماجستير "مشكلة الموت" في ١٩٤١، والدكتوراه "الزمان الوجودي" في ١٩٤٣. وقد تمت مناقشتها عام ١٩٤٤، وهو وقت اندلاع الحرب العالمية الثانية ونهوض ألمانيا متحدة العالم. فإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد هابت لمصر ثورتها السياسية عام ١٩١٩ فإن هذه الحرب الثانية قد تنفخها إلى ثورتها الروحية. ولم يتحقق حلم الحالم فقد تحققت ثورة لجمعية في ١٩٥٢ بعد سبع سنوات من نهاية الحرب كما اندلعت ثورة ١٩١٩ بعد عام واحد من نهاية الحرب الأولى. ومع ذلك بحلم الحالم بشورة روحية، الوطن في حاجة إليها، ثورة على قيمه وأوضاعه، إبتدال بقيمه الثابتة القديمة قيماً متحركة وثابتة جديدة كلها قوة وحياة، وتعبير عن ضمير صادق طموح نحو العلو والسمو، وشعور حي نابض مبدع. فما يقدمه الأبناء لا يقدمه الأبناء. فساد الشك في القديم عند أبناء هذا الجيل لم يصل إلى حد التذبذب والقفوظ^(١).

(١) لأن كانت الحرب الماضية قد هابت الفرصة لهذا الوطن كي يثور ثورته السياسية، فعمل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. فليس من شك في أن هذا الوطن في أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم وما اصططح - حتى الآن - عليه من أوضاع في أشد الحاجة إلى أن يطرح هذه النظرة القديمة في الوجود وفي الحياة، كي يضع مكانها نظرة أخرى كلها خصب وكلها قوة وكلها حياة. وفيها تعبير واضح عن كل ما يخلاج ضميره من مضامح نحو السمو ونحو العلاء، وشعور حي نابض بالفرح إلى تطور رحي هائل تساعد فيه قواه مندفعه متوترة حادة متوترة خالقة تدفع - في كل طور من أطوار هذا التصاعد - صوراً للوجود خصبة سامية، وفيها للحياة جيلة عالية، في الإيمان بها إيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم يوفى تحقيقها تحقيقاً لنوع من -

بل إن الأمر يقتضى تغيير النظرة كلها إلى الحياة والكون والوجود بديلاً عن النظرة القديمة وعوضاً عنها، تكون متفقة مع العصر محققة لمقتضياته مستجيبة لمطالبه. تحل متناقضاته وتحل مشكلاته، بعيداً عن الحلول الساذجة أو الوهمية التى تلغى المشاكل ولا تواجهها أو الحلول القديمة التى أدت إلى ضياع الأمة وفنائها. القصد إذن من مشروع "خلاصة الفكر الأوروبى" هو عرض العقل الأوروبى وهو يناضل من أجل تكوين نظرة جديدة من الحياة وفى الوجود لخلق إنسانية جديدة ممتازة وحضارة متفوقة، وكيف يخلق ويبدع ويغير صورة الوجود، فيتغير معها سواء فى مرحلة الإنبايع، أى مصادر الوعى الأوروبى، أو فى مرحلة التكوين؛ بداية وتطوراً ونهاية، مما جعل الوعى الأوروبى تياراً متدفقاً ومستمراً ومبدعاً للحياة^(١).

ولا يعنى ذلك استبدال تقليد بتقليد، وسيد بسيد، بل دراسة تجارب الآخر والتأمل فيها، وكيف تم الخروج من القديم إلى الجديد، ومن الماضى إلى المستقبل، ومن التقليد إلى التجديد، ومن النقل إلى الإبداع. ولذلك تم لاختيار نماذج مثله لهذا

«الحضارة زاهر ممتاز. وليس من شك فى أن لشعور بهذه الحاجة قلم فى نفوس أبناءه، تستطيع - إذا أرادت النظرة - أن تكتشفه فيهم واضحا جلياً، غامضاً فى معظم الأحيان، فهم لم يعمدوا وينحون القيم القديمة السائدة من الثقة والإيمان ما كانت تمنع من قبل، وللوجه التى كانت مرتسمة فى مخيلة آبائهم الحياة السامية والوجود الممتاز قد بهتت ألوان الكثير من أجزائها، وانحصرت الضوء قليلاً قليلاً. وأصبحوا ينكرون اليوم ما كان أسلافهم يحفظون له أشد الاحتفال، ويترمون بأشياء كانت من قبل فى موضوع التقدير. وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت الطبقة الممتازة من أبناء هذا الجيل تتدفع نحو الشك فى قيمة الكثير من مقدس الأشياء وتقدم عيونها طائفة من المسائل كانت فى نظر السابقين مشاكل تلقى بالهم وتثير همومهم فكفوا يحيطونها بهالة من الرهبة والإجلال. فهذه الطبقة على حال من الشك كد يبلغ عند البعض درجة اليأس والقفوط فى كل شئ من القلق كد يصل إلى حد الطاب وفى حيرة متذبذبة تنفع ذلك اليمين وذات اليسار» نيتشه، «النهضة المصرية، القمامة ط ٢، ١٩٠٦ تصدير عام.

(١) «هى - من أجل هذا كله - فى حاجة إلى اكتشاف نظرة فى الوجود جديدة تؤمن بها وتحاول تحقيقها فى الحياة، ويكون فيها عوض عن تلك النظرة القديمة التى لم تعد تؤمن بها لأنه ليس فى وسعها بعد هذا الإيمان. ولابد لهذه النظرة الجديدة أن تكون متفقة مع أحوال العالم الحاضر، محققة لمقتضيات هذا العصر، بإزالة جهدها فى التوافق بين متناقضاتها وفى حل ما تستطيع من مشكلاته، حاسمة حساباً لكل ما يعول به من مسائل وكل ما يضطرب فيه من أمداف. فليس حلاً للمشاكل أن تلغىها أو تترك منها وتتأسسها. فلكى تضمن - إذن - لهذه النظرة الجديدة الحياة، ولكى تكون لها قيمة حقاً - فى السمولة والحياة والارتفاع بدرجة الوجود ولكى تكون قادرة على إشباع هذه الحاجة التى تشمر بها نحو خلقها وإيجادها، لا مناص لنا من أن نجعلها شاملة تواجه كل مشكل هذا العصر بما فيها من أشكال وتعبير. أما هذه الحلول الساذجة البهينة التى تحل مشكل العصر حلاً وهمياً بالقرار منها أو ببلغائها فلا نفع فيها ولا غناء، بل فيها الضرر كل الضرر والخصران المبين. وليس هؤلاء الدعاة - فى الواقع - إلا دعاة اضمحلال يشيخون روح الاحتلال ويخرون أصصاً بلحن الفناء الذى انحصرت مهمتهم فى الحياة. وإلى التمييز لإيجاد هذه النظرة الجديدة قسناً، حين فكروا فى هذا المشروع الضخم، مشروع تقديم خلاصة الفكر الأوروبى إلى أبناء هذا الجيل. فحين نريد عن طريقه أن نعرض عليهم العقل الأوروبى وهو يناضل ويجاهد فى سبيل إعطاء نظرة فى الحياة وفى الوجود من شأنها أن تخلق طابعا ممتازاً من الإنسانية بصورة جلية سامية من صور الحضارة. نريد أن نبين لهم كيف يفكر هذا العقل ويبدع ويخلق، وكيف يتطور فتطور معه صور الوجود ويقيم الحياة. نريد أن نورد لهم هذه الإنبايع الفياضة الحية التى تنبثق من الرجل الأوروبى فى تنطق ويستمرار، المصدر السابق، تصدير عام.

الفكر الأوربي تبين تطور الفكر الإنساني، مفكرين وفلاسفة وشعراء فلاسفة، أقدرهم على التفكير وأقربهم إلى روح العصر، وأكثرهم ثراءً فيه، وأشدهم عناية بالإنسانية، وأخصبهم في وضع المشكلات واقتراح الحلول، وأجروهم على حرية الفكر، ونبذ القديم واقتراح الجديد، بين البداية والنهاية، بين الإعلان والتحقيق، بين الحياة والموت، فمسار الوعي الأوربي ليس مطرد النمو والارتقاء. فيه أيضاً مد وجزر، صعود وهبوط، نهضة وانحيار. وأول نموذج لهذا الفكر هو نيتشه، فيه القوة والعنف والتناقض والاضطراب، وفي نفس الوقت خصب وحياة قد تشير في النفس قللاً أو شكا يكون عاملاً إيجابياً لليقظة من الوهم بفضل الفكر الحر والنظر إلى الأشياء والتأمل في العالم.

واضح أن مقدمة "نيتشه" تضع ملامح المشروع كله، للخروج من التخلف إلى التقدم، ومن السقوط إلى الارتفاع، ومن الانحيار إلى النهضة، في خط متقابل مع مسار الوعي الأوربي من النهضة إلى الانحيار، ومن الارتفاع إلى السقوط^(١). وهو نموذج نيتشه أو برجسون للانتقال بالامة من القديم إلى الجديد.

(١) "ولسا نريد منهم أن يؤمنوا بمذاهب هذا الفكر ويسيروا في الاتجاه الذي فيه سار، دون الفراق عنه أو محاولة إنكاره ومخالفته، فليس ينبغي من أمر هذا الإيمان شيء. وإنما الذي ينبغي والذي من أجله أخذنا أنفسنا بمهمة العرض والتحليل لهذا الفكر هو أن نمهلهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوربي، ويتأملوا في المشاكل التي أثار، والحلول التي قدم وأن ينظروا نظراً صريحاً فيه حرص وفيه جد فيما أتى به من نظرات في الحياة وفي الوجود، كي يتخفوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير دائماً ومادة وأداة، من أجل إيجاد هذه النظرة الجديدة التي باسمها سيطلقون ثورتهم الروحية المنشودة. نحن لا نقدم إذن حلاً قد تم صنعها وإعدادها فأصبحت صالحة للاستهلاك. ونحن لا نقدم إليهم بنملاذج نهائية كاملة وليس عليهم من بعد إلا التقليد والاحتذاء. إنما نضع في متناول أيديهم مادة ثمينة للتفكير الحى الخصب، وتحت أنظارهم أمثلة خلاق بهم أن يتأثروا ويستهلموها وصوراً حية قوية لآخر ما وصل إليه الفكر الإنساني في تطوره وسموه كي يبدلوا نحوه منها بعد أن يهضموها ويتناولوها ويحلوا عليها بعد أن يكونوا قد بلغوها. ومن أجل هذا كله قد اخترنا من موضوعات هذا الفكر الأوربي ما يمثله أحسن تمثيل، ويجبر عن سموه أصنق تعبير. فاختارنا الفلاسفة والمفكرين ولشعراء الفلاسفة ومن هؤلاء جميعاً لم اختر إلا أقدرهم على الإلهام وإثارة التفكير وأقربهم إلى روح العصر وأعظمهم ثراءً في تطور أوروبا الروحي وأشدهم عناية بمشاكل الإنسانية الحقيقية وأجرسهم على أن يكون فكرهم حياً ينبض بنماء الحياة خصباً يقدر على النمو من بعدهم والإنتاج، جريئاً يهاجم المشكلات، جراً يبدد ما قدس من أوامرها، ثم اخترنا - من بعد هؤلاء - روح الحضارة الأوروبية نعرض تطورها، ونحلل أوارها، ونكشف عن جوهر كل واحدة منها، حتى تكون لدينا صورة كاملة للروح الأوروبية في نموها ووقوفها ومدها وجزرها ومنحنيات تطورها. وما نحن أولاء نضع الآن بين يديك أول صورة من صور الفكر الأوربي، صورة قوية فيها عنف وفيها قوة وفيها تقاض وفيها اضطراب وفيها خصب وفيها حياة. ونحن نعلم - مقمنا - أنك لن تملنن إليها، وأن الكثير من القلق سيساور نفسك بآثارها. ونختارنا نرى عينيك الآن وهما تتسمعان دھشة واستغراباً ونحن نعلم أنك تهتر جزءاً منها وقشعريرة. ولكننا نعلم أيضاً - أن هذه الهمزة هي للقلادة - وحدها - على فتنتك من ظلمة اللوه التي أتت فيها إلى حيث نور الفكر الحر والنظر الصحيح إلى الأشياء. وأن هذه القشعريرة هي الخليفة وحدها بأن تنفكك إلى الخلق المستمر والإبداع وتلك صورة فكر نيتشه، المصدر السابق، تصدير عام.

وهو ما استمر في مشروع "التراث والتجديد" في جبهته الأولى لإعادة بناء العلوم القديمة، من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى الإبداع، ومن الفناء إلى البقاء، ومن النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل. وهو أهم تصدير عليم يضع ملامح المشروع كله. ونظرا لأن صاحبه كان ابن الاثنين وعشرين ربوعا فقد غلب عليه الإنشاء والخطابة والميئذيات والتكرار والإسهاب، وكأنه داعية من الداعين لا يختلف عن داعية السلفيين إلا في الاتجاه، إلى المستقبل أو إلى الماضي. وبه نفس القطعية وأحادية للطرف في الحديث عن الإنسانية الحقيقية، والنظر الصحيح. وبعد حوالي ستين

عاماً إنتهى هذا المشروع إلى الخلط بين الموضوع والمنهج، بين المادة والصورة، بين المشكلة والحل. فحدث التقليد للغرب واتخاذ نمطا للتحدث عند التيارات الرئيسية الثلاثة في الفكر العربي المعاصر: الإصلاح الديني الذي يبدأ من الدين، والتيار الليبرالي الذي يبدأ من الدولة، والتيار العلمي العلماني الذي يبدأ من الطبيعة.

وانتهى الأمر إلى تقليد الغرب، ونقل المشكلة والحل معا، مع أن المشاكل قد تكون خاصة بكل حضارة وكذلك الحلول. فليس بالضرورة هدم المقدس هو حل لمشكلة المقدس الذنوبي كما تم في بداية العصور الحديثة في الغرب. بل يمكن إعادة قراءته وتأويله بحيث يصب في الحياة، لأنه نابع منها، ويعود إلى الواقع لأنه إجابة على أسئلته. لقد انتهى الأمر إلى أخذ الأشكال والحل، المادة والصورة، الموضوع والمنهج، البدن والروح، دون إعتبار الغرب مجرد تجربة للتأمل في خصوصيتها. فتم تعميم التجربة الغربية وأصبحت نموذجا ومنوالا على غير مثال سابق بدعوى الثقافة العالمية والكونية، والعولمة، تغطية شرعية جديدة للهيمنة السياسية والاقتصادية القديمة، وبحجة ثورة المعلومات وحرية السوق. ومن الطبيعي أن ينتهي تبني الفكر في الموضوع إلى تبني المنهج. فكل حضارة مادية تحمل قيمها معها. فلا توجد حضارة أو علم خاليا من القيمة. ومن هنا نشأت ضرورة وضع "علم الاستقراب"، للقضاء على ظاهرة التغريب في ثقافتنا المعاصرة، وتحويل الغرب من كونه مصدرا للعمل كي يصبح موضوعا للعلم.

لقد ظن البعض أن كل هذا الحديث الحيوي الوثاب هو حديث عن ألمانيا وليس عن مصر، نظرا لأن المنكور هو الوطن. ولكنها لغة القومية الألمانية التي استمرت عند المثلاليين الألمان حتى إشبينجر وهيدجر والتي أدت إلى الحرب العالمية الثانية. والفيلسوف المؤرخ يتحدث بضمير المتكلم الجمع متوحدا مع الأمة ومتحددا بلسانها. ومع ذلك أتى الكتاب أقرب إلى النفخة البدوية منه إلى نبش التاريخ، وقرأه لنا من خلال الآخر، وللآخر من خلال الأنا كما فعل الطهطاوي مع فلسفة التنوير. لذلك جاءت أقسام الكتاب الداخلية وعناوينه فضفاضة شاعرية ثنائية الطابع، تعبر عن هذا الصراع بين القديم والجديد، مع مقدمات دالة في أول كل قسم كشعارات له^(١). ويظل السؤال : وماذا بعد هذه النفخة الأولى من ابن

(١) يبدأ الكتاب بنظرة أولى لثورة التطور من اليونان إلى شوبنهاور، ثم أربعة أقسام: الأول: طبيعة خارقة (ورثة مثبناة، صورة ثقيلة، أزمة روحية، صدقة مأكرة، وحدة ضرورية بوهن صحي، الثقلة سريفة)...

الثانية والعشرين وهو الآن ابن الثمانين؟ هل انتقل من الفيلسوف إلى مؤرخ الفلسفة لهجرته من البلاد، وإيثاره العلم على الوطن، فأصبح العلم بلا وطن، والوطن بلا علم؟

وينتقل الفيلسوف المؤرخ من "نيتشه" إلى "إشبنجر"، من الفرد إلى الحضارة، في نفس عام حصوله على الماجستير عام ١٩٤١ وهو ابن الأربع وعشرين ربيعاً من أجل استخلاص الدرس منه، حتى ولو كان قاسياً على دعاة الانحلال دون تحديد هويتهم في الغرب أم في الشرق. كما لم يحدد من قبل هوية دعاة القديم عندنا، هل هم أنصار التقليد بوجه عام، أم الإخوان المسلمون، مع أنهم كانوا يلتقون مع مصر الفتاة في الإسلام الوطني في شخصية حسن البنا وفتحي رضوان. الهدف هو التخلص من وهمين: الأول، الماضي العريق والتقاليد والعودة إلى الماضي البعيد، إلى حضارة المتاحف، فلا قديم بلا جديد، والثاني، التقدم للمطرّد نحو غاية واحدة، المستقبل، وكلاهما وهم لا فرق بين بينهما. فالماضي مستقبل فات، والمستقبل ماض آت. والدرس هو أنه لا إنسانية، بل مجموعة من الحيوانات المفترسة بلا تأثر ولا تقاليد، بل طفرة وخلق، انقسام وعزلة، ودورات مغلقة ووجود حي. ليس للتاريخ موضوع إلا الانتصار والفعل. ففي البدء كان الفعل وليس الكلمة. إلى هذا الحد يبلغ الجمع بين نيتشه وإشبنجر، وكأنه يكتب لنفسه إرضاء لذاته بصرف النظر عن الجمهور^(١). ويوظف الفيلسوف المؤرخ فكرة انهيار الغرب عند إشبنجر من أجل إعلان نهاية الآخر وبداية نهضة الأنما. ويخاطب القارئ وكأنه نداء للأمة أو بيان للناس^(٢). وقد استمر هذا الإحساس لدى ابن الثمانين لم يتغير، إحساس بنهاية الغرب وبداية الشرق. لذلك قدم "إشبنجر"، وترجم إشفييتسر في "قلمنة الحضارة" والتي تعني نهاية حضارة الغرب، دون التطرق إلى باقي الشواهد عند هومرل ومكس شيلر وبرجسون وتوينبي وغيرهم.

سوعصر مضطرب (قرن معقد، أوضاع انحلال)، تحطيم الأصنام (أصنام الأخلاق، أصنام الفلسفة)، وحى زرائشت (إدارة القوة، هذا الوجود، الإنسان الأعلى). ويضع شعار القسم الثاني، "حضارتنا الأوروبية تضطرب كلها منذ زمان في عذاب توتر يزداد سنة بعد سنة، كلها موشكة على كارثة عظيمة فهي خلقه". وشعار القسم الثالث "عقيدة ملدفة مثل السيل يندفع نحو النهاية .. خاف أن يرجع نفسه". وشعار القسم الرابع "تشدكم يا أخوتي أن تظلوا إلى الأرض مخلصين".

(١) كي نستخلص منه دروساً نلها أن تكون قاسية وشديدة لوطئة على دعاة الانحلال، ولكنها — من غير شك، لأن ما نحتاج إليه في هذه السطور من دروس، إشبنجر، وكالسة المطبوعات، للكويك ١٩٨٨ (ص ٢٧٢) هي الدروس العالية التي يلقيها علينا شبنجر فلنأخذ بما فيها، إن كنا نريد حقاً أن نكون للتاريخ خالقين، المصدر السابق ص ١٠٤.

(٢) كل هذا يدل على أن العذاب الذي تعانيه الحضارة الأوروبية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لا بد يوماً أن تزول، وإنما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهي مسلتها الطويلة الرائعة. لكن نداء غامضاً يصاح من أعماق الوجود الحي إيقاظاً بهيلاً روح حضارة جديدة — هل سمعت يا مصر هذا النداء؟ المصدر السابق، آخر صفحة ص ٢٠٥.

وكاد هذا الحماس لاشينجلر، كالحماس لنيشيه، ينمى الفيلسوف المؤرخ أصول الصنعة. فما يهمه هو المضمون وليس الشكل، للفكرة وليس المصدر أو المرجع، الاتجاه وليس الإحالات والهوامش. لذلك غابت عن الكتاب الهوامش أو أسماء الأعلام وقهارس الأمكن التي تعود عليها في تحقيقاته ومؤلفاته في الجبهة الأولى. بل وغاب فهرس الموضوعات، فلا تهم بنية الموضوع بل الأفكار السيالة والروح المتكثفة. فهو يتحدث عن نفسه بلسان الآخر، ومن ثم فهو يعبر ولا يدرس، يدعو ولا يحلل، مثل فشته وإقبال والأفغاني. كما تغيب المصادر والمراجع الأجنبية والعربية. بل إن الأسلوب أقرب إلى الإنشائيات العامة منه إلى التعريب أو العبارة الشارحة، العبارة الوسيط بين الترجمة والتأليف، ودون فصول وأبواب كما يفعل أبناء البشر^(١). وقد تأثر معظم جيلنا بنيته واشينجلر خاصة "الشكل الكاذب" من خلال المؤرخ الفيلسوف.

ويأتى "شوبنهاور" بعد "إشينجلر" أيضاً بعد عام واحد عام ١٩٤٢، وقيل الحصول على الدكتوراة في ١٩٤٣ مع تصدير عام وإهداء حملي إلى من أرفقهم القلق والشر في أصل الكون وينشدون الخلاص من الحياة. وهو اختيار فردي يختاره الفيلسوف المؤرخ كي يحيا الوجود روحياً بعمق^(٢). ولا يخرج الكتاب عن العرض المبسط لكتاب شوبنهاور الرئيسي "العلم إرادة وامتنال" في قسمين دون أبواب وفصول. الأول العالم إمتثال وفيه الخلاص بالفن. والثاني العالم إرادة، إرادة الحياة في الوجود كخطيئة، ودون مصائر أو مراجع أو هوامش أو إحالات، بل مجرد عبارات شارحة إنطباعية، عين على العبارة الأجنبية فتخرج من العين الأخرى عبارة عربية، ضد الزمان والمكان والعلية، ولكن الجديد هو تقريب شوبنهاور عن طريق أبي العلاء المعري والخيام، كما فعل القدماء في تلخيصاتهم عن اليونان وإستبدال الأمثلة العربية بالأمثلة اليونانية من أجل تبليغ رسالة التشلول للقارئ العربي من الداخل وليس فقط من الخارج^(٣).

(١) يتضمن الكتاب ثلاثة أسام: الأول للثورة الكوبرنيقية الثانية، والانتقال من التصور الآلى القديم إلى لروية الحيوية الجديدة عند الرومانيين: هيجل وهيدلنر، وفلاسفة الحياة: دريش وبنكاي وزمل وبرجسون، وثورة علوم الحياة على النموذجين الرياضي والطبيعي، والانتقال من العلية إلى المصير. والثانية روح الحضارة. والحضارة هي اللغة التي تعبر بها الروح عما تشعر به. وهي الظاهرة الأولية، الخلية الحية الأولى في الجسم. وهي مستقلة عن المادة. لقد حافظت غرناطة على روحها العربي في القاهرة وينداد، حتى بعد مغادرة العرب الأندلس. ولها دوائر متعزلة منفصلة كالكائن الحي. هي الوجود الحقيقي، بتعبير هيجل وكيركجارد. ويعرض لظاهرة التشكل للكتاب لتفسير التدخل الحضاري، والرموز الكونية، لكل فإن رمز كما يقول جوتة. ويصف الحضارة العربية بأنها حضارة الكهف وحضارة السحر والقباب والتزيين والموزاييك، في حين تطور الغرب إلى روح فائست. والثالث كوى التاريخ، وهي الحياة للعلامة فيه، وكذلك الجنس وإرادة القوة وليس المخترعات والمال. الإنسان كرون أصغر، حيوان مقترس في بيولوجيا السلطة والزمان. والتاريخ في القدم والأرض. أما النبالة فتنشأ في الأرض بواسطة إرادة البقاء، وينتهي الكتاب ببثت عربى ومؤلفات إشينجلر.

(٢) "ولكن أن يفهما كبا يريد وأن يستخلص من النتائج منها ما يشاء. أما أنا فأريدهما شئ واحد هو أن أحيا الوجود روحياً بعمق، شوبنهاور، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت من ب.

(٣) يذكر حوالي ثمانية عشر شاهداً شعرياً من أبي العلاء وشاهد واحد من عبد الخيل، أشهر شواهد أبي-

ثم ينشغل الفيلسوف المؤرخ في الجبهة الأولى تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً. ويعود إلى الجبهة الثانية بعد أكثر من عشرين عاماً لاستئناف خلاصة الفكر الأوربي رجوعاً إلى الورا، لبتداء من شلنج إلى هيجل إلى كائط. وكانت النية كتابة المثالية الألمانية في ثلاثة أجزاء : فئته، وهيجل، وشلنج، فأصبح فئته وهيجل فصلين تمهيديين لكتاب شلنج. وكان للدافع إليه هو رد الفعل على عصر طغيان الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادي على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، والكم على الكيف، والبطون على القلوب. لذلك يقدم رواد المثالية الألمانية فئته وهيجل وشلنج كصفوة من كبار مفكرى الإنسانية والمثالية الألمانية^(١). ثم يتحول للكتاب إلى عرض مبسط للرواد الثلاثة، بداية بحياته ثم فلسفته، وأقرب إلى العرض منه إلى التحليل^(٢). ولا توجد خاتمة. وتذكر المصادر والمراجع باللغة الألمانية مع أن المؤلف قرأها بالفرنسية. وعادة ما تخلو من المراجع الإنجليزية.

وبعد ذلك بربع قرن يصدر ثلاثية هيجل "حياة هيجل" ١٩٨٠ ثم بعدها بخمسة عشر عاماً "فلسفة القانون والسياسة عند هيجل"، "فلسفة الجمال والفن" ١٩٩٦. وتأتي "حياة هيجل" دون تصدير عام، كما جرت العادة ودون تحديد للهدف. وغلب عليه تاريخ الفلسفة المدرسى والكتاب الجامعى المقرر. وهو تكرر للفصل الثانى فى كتاب "شلنج". وتخلو من الهوامش والإحالات. وتغيب دلالة المادة. كما تغيب المقارنات مع مسار الفكر الأوربي، من أجل بيان وحدة المشروع وتحقيقه على مراحل. قد يكون السبب فى ذلك غياب الأمتداز عن الوطن فجاء العلم بلا وطن، وأصبح الوطن يتسائل عن العالم أين هو، ولو أنكره والاعتراف بفضلها، فالوطن لا ينكر للجميل وإن أنكره المواطن^(٣).

العلامه مثل : تعب كلها الحياة فما أعجب إلا لأراغب فى لزياد

وكل شواهد من أبى العلاء تذكور حول التشاوم، وخفيضة آدم وترك الإنسان فى العالم دون عون، وتمنى عدم آدم، وعدم الانجاب، وترك لذرية. فالأفضل قطع هذا الحبل، وأن الإنسان ما خلق إلا ليهلك، وتأسل بقوة الموت، والألام، وخداخ السمادة، وهم للذة، والشر أصل للوجود، ولقائس أشرار، وعن المزلّة، والحب، والموت، والجبر، وأن الميلاد للموت، للمصدر السابق ص ٢٣٨ - ٢٣٩. ص ٢٥١ - ٢٦٩، ص ٢٧٨ - ٢٨٢.

(١) فى هذا الزمان الذى طغى فيه الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادي على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، وصار كل شى يقوم بلكم دون الكيف، والإنتاج العلمى لا النشاط النظرى، حتى صارت البطون فى الغايات والقول والقلوب وسائل لغايات، فى مثل هذا الزمن لا شى أنجع إلى رد الإنسان إلى مكانه الحقيقى أضى رده إنساناً، أولاً يتميز عن سائر الكائنات بالفكر ويسمى إلى الغايات العليا التى استهدفتها الإنسانية ممثلة فى الصفوة من كبار مفكرىها على مر العصور؟ نقول لا شى أجمع من الفلسفة المثالية للمثالية الألمانية منها بخلصه ممثلة فى أقطابها الكبار الثلاثة : فئته وهيجل وشلنج. شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط٢ بيروت ١٩٨١ ص ٢٠.

(٢) تذكر الخصائص العامة لفلسفة فئته ومرآجل حياته ثم التركيز على نظرية العلم. كما تذكر حياة هيجل ومؤلفاته وفلسفته ومذهبه. ثم فصل شلنج، حياته ومرآلها ومذهبه: فلسفة الطبيعة، وفلسفة الهوية، والأخلاق والدين.

(٣) يتضمن سبعة أصول لكل منها مرحلة من حياته: لطلب، والقتل، وبيناء، ويساميرج، ونورنبرج، وهينبرج، وبرلين. حياة هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠ ط١.

وجاءت "فلسفة القانون والسياسة عند هيجل" على نفس المنوال، دون استهلال أو تصدير أو مدخل يضعه في صلب المشروع، باستثناء تنبيه واحد لمعنى بريطانيا العظمى عند القارئ العربي^(١). ولا توجد محاولة للتعريب إلا في الفصل الأول عن المصطلحات العربية لألفاظ الحق وللقانون والواجب ومتراكباتها في اللغات الأجنبية. ولا توجد مقارنات مع أي فلسفة عربية قديمة أو حديثة. ويتتبع نفس القسمة الثلاثية لفلسفة الحق : القانون المجرد (الملكية والعقد والظلم)، والأخلاق النظرية (القصد، أو المسؤولية، النية أو السعادة، الخير أو الضمير)، والحياة الأخلاقية (الأسرة والمجتمع المدني والدولة). والعبارة الشارحة أكثر من للترجمة وأقل من الإبداع. وتخلو أيضاً من الهوامش والإحالات باستثناء الإحالات إلى كتبه^(٢).

وفي الثالث "فلسفة الجمال والفن عند هيجل" يغيب التصدير العام أو الاستهلال الذي يضعه كحلقة في إطار المشروع كله ودون فصول تمهيدية توضح نشأة الكتاب في حياة المؤلف، باستثناء هامش واحد عن الفرق بين خصائص الشعر الأوربي والشعر العربي. وهناك تصدير عام به معلومات عن الموضوع وليس الإطار العام للمشروع. بل يتضمن التصدير العام معلومات عن باومغارتن مؤسس علم الجمال وفنكلمان وأفلاطون وأرسطو وكانط وشلنج وهيجل، وأهمية نص هيجل عن علم الجمال وأثره. ولا توجد إحالات إلى حضرات أخرى^(٣). ويقتصر الأمر على مجرد عرض على طريق العبارة الشارحة. ويكرر المؤلف استعمال هذا المنهج - وهي العبارة الشارحة - بأنه لاستيعاب النص تبعاً لمدرسة مصطفى عبد الرزاق، ونظراً لسهولة، نظراً لأنه محاضرات تحدثت عن أمور حسية عينية. وتحيل إلى كثير من الشواهد والقرائن، وهي الأعمال الفنية. وتغيب الهوامش والإحالات والمراجع، باستثناء التصدير العلم الذي يذكر بعض المراجع الألمانية والفرنسية في آخره وليس في آخر الكتاب وبعض الهوامش. وتتضمن التعريف ببعض المصطلحات مثل Saracens وتشير إلى المسلمين في البلاد العربية المسعدة، خاصة اليمن، وبعض التعريفات للألفاظ وبعض الإحالات معظمها إلى ترجمات لفيلسوف المؤرخ السابق خاصة في الأدب الألماني^(٤). وتنتهي ثلاثية هيجل دون التعرض لمؤلفات

(١) "كتبه هنا إلى وهم شائع خصوصاً في البلاد العربية وهو تصور أن القوصف بالعظمى يتنطق بالعكسية الإسلامية. وإذا الصحيح أنه يتعلق بلوح فنيكلا في مقيل أرض فرنسا في شمالها الغربي المسماة باسم بريتي، لفلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الفروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، دار القارئ، ص ١٤ - ١٩٩٦ - ص ١٨٨.

(٢) يرمض مرجع متفانية عن مفهوم الدولة العلم وليس للاستعمال، المصدر السابق ٨٦ / ١١٢ / ٩١ / ١١٢ / ٢١٥. كما يحيل إلى هومش قليلة إلى هارتمان : فلسفة المثالية الألمانية، وإلى نشر لفظة الحق لهيجل وإلى بعض المراجع التي يحيل إليها هيجل نفسه.

(٣) "على القارئ العربي إذ يتكرر وهو يقرأ هذا الفصل أن عروض الشعر الأوربي يختلف كل الاختلاف عن عروض الشعر العربي، إذا يقوم لتنظم في الشعر الأوربي على الإيقاع، والإيقاع يقوم على المقاطع الطويلة والقصيرة وعلى الفاصلة في وسط البيت وعلى الليرة، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، للفروق، بيروت، دار القارئ، ص ١٤ - ١٩٩٦ وتصدير علم بلرس ١٩٩٣ ص ٣٠٢.

(٤) يتضمن الكتاب قسمين بلا عناوين : الأول فصول عن التمهيدات، وشروط للفن، والجمال، والمثل الأعلى والجمال الفني والفن والعالم الخارجي والفنان. والثاني عدة فصول عن الفن الكلاسيكي -

الشباب التي منها نشأ المذهب، أو إظهارها في الروح، أو لعلم المنطق، أو الموسوعة الفلسفية، أو فلسفة التاريخ، أو فلسفة الدين، أو حتى لأثره على العالم العربي، أو ترجماته السابقة إلى العربية.

وبعد ثلاثة هجول تأتي رابعة كانت عوداً من اللاحق إلى السابق، في مسار ارتدادى نحو المنابع والأصول. الأول منها "إمبول كانت" وهو يعادل "حياة هيجل" ولكنه هذه المرة يشمل حياته ومؤلفاته بالإضافة إلى فلسفته. وبدلاً من التصدير يأتي تنبيه يحدد إطار هذه الرابعة الجديدة، وهو إطار تاريخي خالص يتحول فيه الفيلسوف المؤرخ إلى مؤرخ للفلسفة، بعيداً عن المشروع الفلسفي النهضوي الذي بدا في تصديراته السابقة للجبهتين الأولى والثانية. فكانت هو أرسطو العصر الحديث، وكلاهما قمتان للفكر الفلسفي. ويتحول مؤرخ الفلسفة. إلى مؤرخ كمي لا كيفي. فإذا كان قد أصدر خمسة عشر كتاباً عن أرسطو فلا أقل من إصدار أربعة كتب عن كانت^(١).

وهو مجرد عرض لنقد العقل الخالص، قسماً قسماً، وفقرة فقرة، الحساسية والتحليلات (التصورات، المبادئ، الجدل، المنهج) في الباب الأول الذي يصف تطور نظرية المعرفة من ليننتز حتى كانت ثم مراحل كانت الثلاثة، ما قبل النقدية، والنقدية، وهي التي يعرض فيها لنقد العقل الخالص. ولا يتحدث عن ما بعد النقدية التي تشمل فلسفة القانون والسياسة، وفلسفة التربية والدين. ولا يوجد باب ثان لأنه تحول إلى جزء ثان عن الأخلاق لعرض "نقد العقل العملي". والمادة معروفة ومتوفرة، مجرد عرض دون وجهة نظر أو قراءة أو موقف، كما سيحدث في جيل تال، تسهيلاً للمعلومات وتوفيرها، والثقافة الفلسفية وإرسائها. ويخلو من المقارنات. ولا توجد إحالات إلى الجبهة الأولى. إلا مرة واحدة، "إن الرسول كان يمزح ولا يقول إلا حقاً". إلا أنه وربما في تقديم حياة كانت يوجد بعض الحوار الفكري من أجل القضاء على أسطورة شاعت عنه: العقل البارد، العزوبة، العزلة، المعاداة للمرأة، البخل، الجفاف العاطفي، البعد عن السياسة. ويظل السؤال: هل كانت لم هيجل هو أرسطو المحدثين؟ أليس كانت أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو؟

والثاني "الأخلاق عن كانت" يخلو من أي تصدير أو استهلال أو مقدمة ليضعه في إطار المشروع العام ويبين الهدف والغاية منه^(٢). بل يتحول إلى تأليف مدرسي ومقرر جامعي صرف. يبدأ بمشكلة الميتافيزيقا، من الأخلاق الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق. ثم يعرض مذهب كانت للخلق، الإرادة الخيرة، الواجب، ثم الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي، بتحليلاته وجنله ومنهجياته. وهو مجرد عرض لكتابي كانت "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" و"نقد العقل العملي"^(٣). ويخلو من أي

(١) (لغة المثالي والرومنتيكي والشعر الملحمي والقتالي والمسيحي).

(٢) تنبيه: أرسطو في العصر القديم وكانت في العصر الحديث، هما قمتا الفكر الفلسفي، وقد كرشنا لأولاهما ما يزيد عن خمسة عشر كتاباً فلا أقل من أن نضمن تجميعاً بهذا الكتاب المتحد الأجزاء، إمبول كانت، وكالة المطبوعات، الكويت ط ١٩٧٧.

(٣) الأخلاق عند كانت، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.

(٣) قام المؤلف بمراجعة ترجمة د. عبد الغفار مكاوي "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" لدار القومية، القاهرة ١٩٦٥.

إشارات للجبهة الأولى ودون مراجع أو فهراس، مع الاعتماد على الترجمات الفرنسية.

والثالث "فلسفة القانون والسياسة"^(١). وقد كتب بنفس الطريقة، التحول من المشروع الفلسفي النضوي إلى المشروع الفلسفي التاريخي الخاص. فالكتاب يخلو أيضاً من تصدير أو إستهلal أو مقدمة لوضعه في المشروع الكلي. ويقتصر على عرض فلسفة القانون الدولي والسياسة، إعتدالاً على "مشروع السلام الدائم"، النزاع بين الكليات الجامعية". ثم يقدم فلسفة التاريخ من المقالات التي نشرت بعد وفاة كاتبه، وفلسفة الجمال، تحليل السامى والفن إعتدالاً على "نقد ملكة الحكم". ويحيل إلى كتاب "نظرية القانون" لكانط في ترجمته للفرنسية. ويخلو من الفهراس وقائمة المؤلفات التي عُرِف بها الفيلسوف المؤرخ في كل كتاب. ولا توجد إشارات إلى الجبهة الأولى إلا في هامش واحد حول زواج للمتعة وكيف أنه كان معروفاً عند شعوب أخرى قبل الإسلام^(٢).

ويصبح المشروع الفلسفي التاريخي مشروعاً للعلوم الفلسفية مثل : الفلسفة العامة، وعلم الأخلاق، والمنطق الصوري والرياضي، ومناهج البحث العلمي. فقد كتب الفيلسوف "مدخل جديد إلى تاريخ الفلسفة" من أجل بيان حقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها، كما يتصورها الفلاسفة الغربيون، وللتأكيد على أهميتها في الثقافة الإنسانية وإدراك معنى الحياة وسر الوجود. ثم يبين المشكلات الثلاث الرئيسية فيها : الوجود، والمعرفة، والإلهيات، دون تفسير لماذا استبدل بلفظ "القيم" لفظ "الإلهيات" وإخال الدين والبراهين على وجود الله بدلا من الأخلاق التي تضم مباحث: الحق والخير والجمال، وربما الدين أو المقدس. ويركز على آراء المعاصرين لبيان منزلة الفلسفة في الفكر الإنساني مما يشجع الناس على معرفتها والتفكير في مسائلها ونهج نهجها، دون ربط ذلك بأزمة الفكر أو مشروع النهضة^(٣). وينتهي المدخل بفلسفة لبعض العلوم الجزئية، وهو أكبر الأقسام، ويختار اللغة والتاريخ دون غيرها من العلوم. وتظهر الثقافة العربية في اللغة وحدها وكأنها ثقافة لغة، ليست لها مواقف في المعرفة والوجود والإلهيات والتاريخ^(٤).

(١) فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.

(٢) للكاتب لم نستطع الاطلاع على الجزء الرابع "فلسفة التربية والدين" لعدم توفره، وأغلب الظن أنه مكتوب بنفس طريقة الجزئين الثاني والثالث.

(٣) كتبه : هذا مدخل جديد إلى الفلسفة عرضنا فيه آخر تصورات الفلاسفة لحقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها ولفظنا فيه ضد هجمات المنتقسين منها أو المزيين لماعيتها وأدعائها. ولكننا أميئنا الكبرى في الثقافة الإنسانية وما تقوم به من دور بالغ في تحقيق معنى الإنسان وإدراك مدلول الحياة وسر الوجود. ثم لقينا على ذلك بعض مشكلاتها الرئيسية الثلاث : مشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة، والإلهيات. وحرصنا في هذا العرض أن نبرز - خصوصاً - آراء المعاصرين حتى يعرف القارئ ما انتهى إليه الفكر في هذه المسائل، ونبين لكافة العظمى التي لا تزال الفلسفة تمثلها في الفكر الإنساني وفي فروع المعرفة على اختلافها. ومسحوق هذا الكتاب لانهية منها إن استطاع أن يصير الناس بيقظة الفلسفة وأن يحثهم على التفكير فيما تثيره من مشكلات وأن ينجسوا نهجاً في كل ما يتناولونه من مسائل وما يفكرون فيه من أمور الحياة، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت ط ١٩٧٥، ط ١٩٧٩.

(٤) ويحيل إلى الجويني والرازي وابن سينا وابن رشد والغزالي والسبوي وابن الحاجب وابن جني وابن =

والهدف من "الأخلاق النظرية" هو البقاء على مستوى النظر دون العمل الذي عادة ما ينزلق إلى مستوى الوعظ والإرشاد، ومن أجل إدراك عمق المعاني والأخلاق وتأملها في سلوك الإنسان^(١). فالغاية هنا نظرية وليست عملية، فردية وليست إجتماعية، أخلاقية وليست نهضوية تاريخية. ثم يتحول الكتاب إلى كتاب مدرسي محض، وجماعي مقرر عن معاني الأخلاق والمدارس الخلقية، والمعاني الرئيسية في الأخلاق: مثل الضمير، والقيمة، والواجب، والفضيلة، والمسئولية، والحياة الخلقية^(٢). والكتاب يخلو من المراجع والفهارس. ومع ذلك يحاول تعريب المادة. إما عن طريق بيان الاصل الفارسي لكلمة الآيين التي اشتقها ليفي برييل، أو عن طريق الإحالات إلى النقلة العربية لإضافة مزيد من التحليل للعقل والإنسان والتواضع والسخاء^(٣).

والهدف من "المنطق الصوري والرياضي" هو مجرد العرض الشامل عبر العصور، أقرب إلى تاريخ المنطق منه إلى علم المنطق، مع مجرد تعليقات جزئية دون أخذ موقف شامل أصيل. فالمؤلف يعتبر بأنه حامل بضاعة ليس صاحبها. لم يشأ أن يدخل في الحسبان فلسفته الخاصة التي أعلن عنها في "الزمان الوجودي" لأن المنطق الذي يمكن أن ينبثق عنها مازال في طور التكوين. والحقيقة أن السبب الأصلي هو صعوبة أخذ مواقف وجودية من المنطق نظراً لطابعه الصوري والرياضي. كما أن المشروع النهضوي للفيلسوف الوجودي بدأ في الانحسار والانكماش لصالح المشروع الفلسفي التاريخي^(٤). ويبلغ حجم المنطق الصوري

ـ حقبة وابن الأبياري والسكاكي.

(١) "حتى نظل في ميدان النظر المحض بعيدين كل البعد عن التعزير والوعظ، مما هو منزلق الخطر في كتب الأخلاق. وهكذا هو أن نوظف في القارئ الإحساس بعمق المعاني الأخلاقية، وأن نلجعه إلى الأمل المستمر في سلوك الإنسان". الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥.

(٢) في القيم الأخلاقية يحيل إلى نيتشه وشوبنر وهارتمان وسارتر وفي مبادئ الحياة الأخلاقية يذكر أخلاق المنفعة (للذة والمنفعة والرواق)، والعقل (كانط) والطبيعية (أدم سميث، روسو، جويو، شوبنهور، إشنغستر)، والإرادة (نيتشه)، والشخص (مونييه، شوبنر).

(٣) في العقل كأساس للقيمة يشير إلى الحسن والقيح عند المعتزلة، وفي الإنسان يحيل إلى التصوف الإسلامي ودور المحبة فيه. وتعريف الحارث المحاسبي لها من "الرسالة القشيرية"، وتعريف الجنيد مقارنة بأوغسطين، وكذلك المحبة الإنشائية العالمية عند للبسطامي وابن عربي. وفي التواضع يذكر أدب الصوفية عند الجنيد والبسطامي والفضيل بن عياض، وفي السخاء يحيل إلى تحولات الصوفية في الرسالة القشيرية. المصدر السابق ٩٥ - ٩٦ / ٢٠٣ - ٢٠٤ / ٢٢٠.

(٤) كسدت في هذا الكتاب أن أعرض موضوعات المنطق الصوري والرياضي عرضاً شاملاً متصلاً، أقتصر فيه المسائل في تطورها حتى أبلغ بها إلى آخر صورها ومختلف الآراء التي أدلى بها كبار المنطقية في العصر الحديث، متخذاً في معظمها موقفاً جزئياً خاصاً يتناسب مع سياق العرض، دون أن أترك موقفاً موحداً يستهدف الأصالة أكثر مما يندش الاستقصاء لأنني لم أريد أن يكون تعبيراً عن اللطافة التي لو من بها وأشترك في إيجادها والتي أعلنت في برنامجي لها في "الزمان الوجودي" عن منطق خاص بها ينبثق عنها لأن هذا المنطق الذي أعلنت عنه لا يزال عدي في دور التكوين، المنطق الصوري والرياضي، النهضة ج ٢ ١٩٦٢.

أربعة أضعاف المنطق الرياضى. فمادة المنطق الصورى متوافرة عند أرسطو؛ المقدمات والأحكام والقياس، فى حين أن المنطق الرياضى يتطلب معرفة دقيقة بالرياضيات لم تتح للفيلسوف الرومانسى. ولكنه يحاول تعريب المنطق واللجوء إلى المنطق العربى من أجل زيادة المادة أكثر من تنويعها. ومرة واحدة يتم إحصاء المراجع الأجنبية عن المنطق لإبراز كم العلم والمعرفة^(١).

وعلى نفس المنوال يأتى "مناهج البحث العلمى" من أجل توجيه البحث العلمى الذى لم يثمر بعد فى العالم العربى. وهى غلبة عامة تتوارى فى الكتاب لصالح المادة العلمية التقليدية للمدرسة الجامعية، وقسمة العلوم إلى رياضيات وتجريبية وتاريخية، والمناهج إلى إستدلالية وتجريبية وإستقرائية أى تاريخية ونقد الروايات. ويضطرب التقسيم، فالمنهج الاستدلالى فى الفصل الأول دون الفصول التالية. وله عنوانان مرة أساسى ومرة فرعى. وفى النهاية يضيف المنهج فى علم الاجتماع بلا تبرير أو أساس معقول. ويعتمد على التراث الغربى وحده دون ابتكار أو رأى أو نقد أو موقف، وكأنه لا توجد إسهامات للمسلمين فى الموضوع، وقد عرفوا بالمنهج التجريبى وبالمنهج النقدى فى علم الحديث^(٢).

وقد ساندت المشروع الفلسفى للتاريخى عدة ترجمات لنصوص أصلية معاصرة مثل "الوجود والعلم" لجان بول سارتر، دون مقدمة أو تصدير أو إستهلال لوضع النص فى إطار المشروع كله. خاصة إذا كان النص صعب الأسلوب وإذا كان اتجاهه غير ما اختاره الفيلسوف المؤرخ فى بداية حياته تبرأ له وهو هيجل. ولا توجد هوامش شارحة إلا فيما ندر مثل الأبوخية، والأنا وحدى، أو التعريف بالأماكن والأشخاص أو التذكير بحكاية ردهما ديدرو أو المقارنة مع الثلاثة أخوة فى الرواية المشهورة بين أبى على الجبائى والأثعري^(٣). كما ترجم "فلسفة الحضارة" لالبيير إشتيفنر دون مقدمة ولا فهرس^(٤). وهو كتاب عن إنهيار الحضارة الغربية فيه من روح إشتينجلر. وربما يكون هذا هو الدافع لاختياره. الجزء الأول من الكتاب عن انحلال الحضارة وإعادة بنائها. ويشمل مسئولية

(١) يحيل إلى التعريفات للجرجاني، وشرح القلطب على الشمسية، والتوحيدى فى الإنشاع والمؤسسة، ومنطق المشرفين لابن سينا، وحاشية الشرف الجرجاني على شرح مطالع الأكراد، والبيصائر للتصيرية المصاوى، والسلم المنورق، والمناظرة بين السيرافى وأبى بشر، والسرخصى، ويحيى بن عدى والزمخشى. ويأتى بأمانة من الشعر العربى (لقرزوق) إيلان الإفراد والاستغراق، ومن القرآن للشرطية المتصلة، ومعنى الليب لابن هشام، وابن حزم، والغزالى، ورأى المستشرقين نولكه فى أثر المنطق الأرسطى على المنطق العربى، والمراجع الأجنبية، المصدر السابق ص ١٠.

(٢) - وصى أن يكون فيه ما يفيد فى توجيه البحث العلمى الذى لم يثمر بعد فى العلم العربى ثمارة المرجوة

على المنهج السديد، مناهج البحث العلمى النهضة ١٩٦٣ ص ٨.

(٣) جان بول سارتر. الوجود والعلم، دار الآداب، بيروت ط ٢، ١٩٦٦.

(٤) ألبرت إشتيفنر: فلسفة الحضارة، المؤسسة المصرية، القاهرة ١٩٦٣.

الفلسفة عن إتهيار الحضارة، وعواقب الحضارة في حياتنا الروحية والاقتصادية، والحضارة طابعها الجوهرى أخلاقى، والطريق إلى إعادة بناء الحضارة، والحضارة والنظرة إلى العالم. والجزء الثانى عن الحضارة، والأخلاق يشخص أزمة الحضارة في الأزمة الروحية. ويؤرخ للنظرة الكونية المتقلبة عبر التاريخ الألبى، منذ اليونان حتى العصر الحديث، وعن أسس الأخلاق عبر العصور مع إبراز دور إشبىنجلر وجوته وشليير ماخر وهيجل وشوبنهاور ونيشيه وهم أبطال الفيلسوف المترجم ونماجه. وتحدث للفصول الأخيرة عن طريق الخلاص: التقاوت وإرادة الحياة وتكميل الذات وتوفير الحياة والطاقات الحضارية، وهى نفس المفاهيم التى أسس عليها الفيلسوف المبدع إختياراته الفلسفية الأولى منذ عهد الشباب فى براكير مشروعه الفلسفى النهضوى، ولكن يضيف الفيلسوف المترجم عدة تعليقات فى الهوامش نظراً لأن تاريخ تأليف الكتاب كان عام ١٩٢٣ وقد تجاوزته الأحداث خاصة قبل إلقاء القبلة الذرية على اليابان فى نهاية الحرب العالمية الثانية. تقتصر التعليقات على تحديث الوقائع وتعريف بعض المصطلحات والألفاظ المترجمة وتخراج المؤلفين مثل برجمون ومينسر وتحديد العصور، ولكنه لا يقارن مع الحضارة الإسلامية فى أى موضوع مشابه أو مخالف.

ولمساعدة المشروع الفلسفى التاريخى ترجم الفيلسوف المترجم كتاب بنزوى "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا" دون تصدير أو إستهلال أو تنبيه يبين الغرض من الترجمة، وكان الغاية مجرد عرض الثقافة الفرنسية الفلسفية فى مصر. ولا توجد مراجعة لقسم التيارات الفلسفية إلى ثلاثة تيارات: الأول: الوضعية التجريبية ذات النزعات العلمية، مع الوضعية الوطنية والكاثوليكية، مع التيار النفسى والتيار الاجتماعى، والثانى: المثالية النقدية والمعرفية التى تضمن نقد العلم، والنزعة العقلية النقدية، والثالث: الوضعية الميتافيزيقية الروحية^(١).

ولمساعدة دراساته الفلسفية الأربع فى العلوم الإنسانية: الفلسفة، والأخلاق، والمنطق، ومناهج البحث، فإنه قام بترجمة "النقد التاريخى" للمؤرخين الفرنسيين لاجلوا ومينيوبوس بعنوان "المدخل إلى الدراسات التاريخية". وكان الباحث هو أن النقد التاريخى ومنهج التاريخ لم ينفذ بعد النفاذ الكافى فى الدراسات العربية، مما جعلها فقيرة، سواء فى تحقيق النصوص أو فى دراسة التاريخ^(٢). ثم يضيف إليه

(١) بنزوى: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا، المجلس الأعلى لرعاية العلوم والفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، الأجلو المصرية ١٩٦٤.

(٢) وكلاماً (النقد التاريخى ومنهج التاريخ) لم ينفذ بعد النفاذ الكافى فى الدراسات العلمية بالعربية .. وجل ما نشر فى العربية حتى الآن من أبحاث تاريخية أو تحقيق لنصوص عربية مصاب بأفئة مستعصية من جراء هذا الإقتلار إلى المنهج فى دراسة التاريخ وتحليل النصوص وإلى هذه الغاية من تمكين الدارسين من القيام بأبحاث تاريخية علمية سليمة المنهج محكمة للتأليج قصدت من ترجمة هذا المجموع. لاجلوا ومينيوبوس: النقد التاريخى، وكالة للطبوعات، الكويت ١٩٨١، تصدير عام من ١٤-٩.

نصوصاً أخرى مثل : "تقد النص" لبول ماس، "التاريخ العام" لكناط، مع ملاحظ أيضاً مترجمة مثل "نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي" لكناط، من "مقال في المنهج" لديكارت، "خطبة في التاريخ" لبول فاليري. وهى نصوص خارج الموضوع، ربما الغرض منها زيادة حجم الكتاب واستعماله مقرراً جامعياً فى مادة "تلمذة التاريخ" أو لمد فراغ فى الثقافة العربية. ولا يعرب المادة، بالرغم من وجود عديد من الدراسات التاريخية والنقد التاريخى فى الحضارة الإسلامية، ولكنه يضيف تعريفاً بالمؤلفين وبأهمية نصوصهم.

وربما تدخل سلسلة "الروائع المائة" - التى لم تكتمل كلها بعد - فى هذا الإطار المباند للمشروع الفلسفى التاريخى عن طريق الترجمة. ولما كان لا يوجد فرق بين الفلسفة والأدب فقد غلب عليها جميعاً. ولما كان للفيلسوف المترجم من أنصار الرومانسية الألمانية فى الفكر والأدب فكانت معظم الاختيارات من الأدب الرومانسى الألمانى. ولما كان من المعجبين بالألمان، فقد غلبت المؤلفات الألمانية على الأمبانية ثم الفرنسية.

فمن الأدب الألمانى تأتى أربعة أعمال لجوته "الأنساب المختارة"، و"الديوان الشرقى للمؤلف الغربى" و"جوتس فون برلنجن" و"فاوست". وبالرغم من أن الدافع إلى ترجمة "الأنساب المختارة" هو للدرس المستفاد منها، الزهد والعزوف والاستشهاد للخاص من المآزق الوجودية، إلا أن الموضوع نفسه قد يكون هو الباعث للشعورى^(١). فالعنوان يدل على جيولوجيا الوراثة على طريقة أفلاطون فى "الجمهورية" مما يدل على نزعة نخبوية لم ترق بعد إلى مستوى التفوق العنصرى. ولكن المترجم لا يكشف عن هذا الدافع للشعورى، ويشرح القصة ويفسرها على نحو فى متجاوزا التفسير الطبعى والأخلاقى، باستثناء إبراز موضوع المصير بالمعنى اليونانى، وهو من الأفكار الرومانسية تعبيراً عن قوة الحياة وقدر الإنسان. ويمدح للفيلسوف المترجم الناشر لمعة اطلاعه، ويقارنه بحال النشر فى العالم العربى فى عصره الزاهر، وربما يقصد منذ القرن الماضى، وإنشاء المطبعة الأميرية. فلم يكن هناك نشر فى الحضارة العربية الإسلامية فى عصرها الأول^(٢).

وتعتبر ترجمة "الديوان الشرقى للمؤلف الغربى" نموذجاً دالاً للروائع المائة. فبالرغم من أنه لا يوجد تصدير أو إستهلال أو تنبيه يبين للباعث على الترجمة

(١) "ولا ضير علينا من اتخاذ هذا الدرس فى الحياة. فإن المصير يضعنا أحياناً فى مآزق وجودية لا سبيل إلى الخلاص منها إلا بالزهد والعزوف والاستشهاده"، جوته : الأنساب المختارة، النهضة ١٩٤٥

تصدير علم ص جـ

(٢) "وكان الناشر فرومان - شأنه شأن كبار الناشرين فى أوروبا وفى العالم العربى فى عصره الزاهر - رجلاً واسع الاطلاع، المصدر السابق ص جـ

ووضعها داخل المشروع الفلمني النهضوي العام، إلا أن الموضوع نفسه يكفى، إجتمع الشرق والغرب في الرومانسية، أو إجتمع فارس ممثلاً للشرق وألمانيا ممثلة للغرب في حكمة إنسانية واحدة. فقد اكتشف هيجل الشاعر الرومانسي رومانسية الشرق كما اكتشف شايجل وشلنج الشهامة للفردوسي، وكما أعجب شاتوبريان بعقيدة المسيحية، وكما قام لامارتين برحلة الشرق، وكما كتب فكتور هوجو المشرقيات. أعجب جوته بحافظ. وهجرت روحه من الغرب إلى الشرق موطن الدين والتصوف. فلا فرق - في هذه الحالة - بين جوته والفيلسوف المترجم، كلاهما يمثل اللقاء بين الشرق والغرب، كما فعل جوته نفسه في الجزء النثري وشرح القصائد داخل الديوان. كلاهما مستشرق ومستغرب في آن واحد. ويظهر إبداع الفيلسوف المترجم صاحب الترجمة الشرقية للشاعر الغربي في ترجمة قصائد جوته في بعض منها شعراً إلى العربية. وهو صاحب ديوانين من الشعر "مرآة نفسي" و"تشيد الغرب" في مذكراته. ومشكلة خلق القرآن يقرضها شعراً. وبحول كتب الاستشراق والتاريخ إلى شعر، أى يحول الماضي المتحفى إلى تجارب حية في الحاضر. فيصبح الشعر أكثر دلالة من التاريخ، وفي الوقت الذى كان فيه الاستشراق تاريخاً وعنصرية حوله جوته إلى تجربة صوفية روحية إنسانية. يظهر في أشعار جوته صدى الاعتزال، ولكن الصدى الأكثر للتصوف الإسلامى، فهو - مثل إقبال - يحول آيات القرآن والأحاديث النبوية إلى شعر^(١). ويذكر جوته في جزئه النثري الشارح محمد والخلفاء والعرب ومحمود الغزنوي والفردوسي وحافظ والرومي وسعدي وأنورى ونظامي وعمر بن عبد العزيز وقصص الأنبياء مثل يوسف وزليخا^(٢). ووضح عظم حضور زليخا رمزاً للعشق والحياة. وربما يأتي جيل آخر لكتابة "الديوان الغربي للشاعر الشرقي" على مستوى الفكر مثل "مقدمة في علم الاستغراب".

(١) هناك أبيات صدى لسورة فاتحة وأخرى لسور «ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون»، «هل أتيتكم على من تنزل الشياطين»، «تنزل على كل ناسك أثيم»، «يقولون السمع وأكفرهم كفابون»، «والشعراء يتبعهم الغاؤون»، «لم تر أنهم في كل واد يهيمون»، «وقههم يقولون لا يطقون»، «من عمل صالحاً فلنفسه ومن سوء فعليها»، «يوماريك بلقلم العبيد»، «من كل يفر أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فليظفر هل يذهبن كبده»، «إن أو هن لنبوت نبيت العنكبوت»، «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم»، «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً بهوضة»، جوته : الديوان الشرقي.

(٢) يسمى جوته أسماء أجزاء ديوانه بأسماء إسلامية مثل كتاب حافظ، كتاب تيمور، كتاب زليخا، كتاب الباريسي، وبعض أسماء للكتب موضوعها إسلامي مثل كتاب "المغنى" موضوعه الهجرة، وكتاب "التفكير" من أقوال الفردوسي والرومي، وكتاب "الحزن" من أقوال النبي وتيمور، وكتاب "الحكم" من أقوال لقوى، وكتاب "الخلد"، أمل الكهف. الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠ ط ٢ ص ٧٦/٩٨/١٠١/١٨٠/١٩٣/٣٥٩/٣٤٦/٣٥٠.

وبالرغم من أنه لا يوجد تصريح بالهدف من ترجمة مسرحية جيته "جيتس فون برلشن" إلا أن بطلها يدافع عن المستضعفين. وهو لص شريف يقطع الطريق ويفرض الإتاوات. وهى صورة رومانسية للبطل الشعبي. ومقدمة الفيلسوف المترجم تقتصر على تقديم شخصيات المسرحية وشرح فنتشر، شارح مؤلفات جيته^(١).

وتتجلى البطولة الإنسانية كلها ممثلة فى الرغبة فى المعرفة، فى ترجمة مسرحية "فاوست" فى ثلاثة أجزاء. ويضم الجزء الأول كله مقدمة المترجم^(٢). ويظهر فيها التقابل المعروف منذ إخوان الصفا بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، والصراع بين العلم والدين، بين الإنسان والله، بين الحرية والطغيان، فجوته فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة، مثل الفيلسوف المترجم. بها بعض الهوامش الشارحة، لكن ترجمتها نثراً أفقتهما نوقها الشعرى.

وبعد جوته يأتى برشت، وترجمة عدد من مسرحياته : "الأم شجاعة وأولادها"، "الإنسان الطيب فى ستموان" دون تصدير يضع للترجمة ضمن الإطار العام للمشروع كله. إذ تقتصر المقدمة على لوحة حياته وعرض مسرحية "الأم شجاعة" والتي تدور أثناء حرب الثلاثين عاماً بين البروتستانت والكاثوليك. وللشخصية المحورية أم فقدت أولادها الثلاثة فى الحرب، وهى بلعة طعام متجولة إعتمدت على نفسها فى البقاء. والثانية "الإنسان الطيب" تدور أحداثها فى الصين. وللشخصية الرئيسية فيها الخير والشر، والتفؤل والتشاؤم - وهى موضوعات قريبة من الفيلسوف المترجم - والبطولة، والصراع بين الخير والشر، كما صورته الأدب الرومانسى، لافرق فى ذلك بين أديب برجوازي مثل جوته، وأديب اشتراكي مثل برشت^(٣).

ومع الأدب الألماني يأتى دور الأدب الأسباني فى رائعته "دون كيخوته" لثربانتس. وواضح أن هدف الفيلسوف المترجم هو إعطاء نماذج من أدب البطولة المعروف فى الغرب مثل الإلياذة، والقداسة فى "الكوميديا الإلهية"، والإنسانية فى "فاوست"، ولتهكم فى "دون كيخوته"، التهكم على البطولة الزائفة، هدفها تحطيم الزيف والمخزية من الفروسية لافتقارها إلى الحقيقة التاريخية، ومناهضة الكلاميكية. وقد كانت كتب الفروسية شائعة فى ذلك الوقت، يقرأها كل الناس،

(١) جوته : جيتس فون برلشن، الكويت ١٩٧٩ سلسلة المسرح العالمى ١١٧.

(٢) جوته : فارست، الكويت ١٩٨٩ (ثلاثة أجزاء)، ولأسف لم نستطع الإطلاع على الجزء الأول الذى يتضمن مقدمة المترجم للمسرحية.

(٣) برشت : الأم شجاعة وأولادها، الإنسان الطيب فى ستموان، لتهضة، القاهرة ١٩٦٥ .

يشجعها الأمراء ويستكرها العقلاء. هاجم البليديات والأديرة ومحاكم التفتيش وأدعياء الشجاعة والحكمة والتقوى. وهاجم النقابات والقضاء والكتاب والشعراء ورجال الدين والتبلاء في عصره كما فعل موليير في مسرحه وسيرانو عند إيموند رومستان. وهو مثالي النزعة توحد معه الفيلسوف المترجم كما توحد مع باقي أبطال أعماله المترجمة، وأبطال الأدب بروميثيوس وهاملت، البطولة الحقيقية ضد البطولة المزيفة. وربما كان الفيلسوف المترجم هو دون كيخوتة مصر والعرب. إذ يرفض في التصدير العلم النجاح الوضع في واقع الحياة الذي يرمز له منشو بانثا، وطوبى للنجاح البطولي لدون كيخوتة فأليهما أبقى في التاريخ : نجاح البدن أم نجاح الروح؟^(١). وفيه أيضاً اللقاء الثقافتين العربية والغربية. فقد أسر المؤلف في الجزائر خمس سنوات وتعلم العربية. وللرواية بعض مصادرها العربية "سیدی حامد بن الأول" وبها شخصية المتملق العربي "المنتشاي". وقد استطاع الفيلسوف المترجم ترجمة الشعر الأسباني إلى شعر عربي، مع استعمال بعض الآيات القرآنية مثل ﴿كل من عليها فان﴾ وإضافة بعض الهولمش للتعريف بالأعلام.

وفى نفس الموضوع تمت ترجمة "حياة لشرودي نورمس" لمؤلف مجهول أسباني وذات أصول عربية^(٢). وهى حكاية شعبية أوردها الأبيشيبي فى "المستطرف" من خلال "المحاسن والمساوئ" للبيهقي، و"الأغاني" للأصفهاني، و"حدايق الأزاهر" لابن عاصم، بأسلوب المقامات عند الهمداني والحريزي، وقد كنا معروفين فى الأندلس. وهى نموذج آخر للقصة الصعلوكية وما تمثلة من واقعية ودلالة حضارية على نقد الكنيسة وتحريم تداول الكتب. ويتضمن للتصدير العلم المعلومات الاستثنائية الضرورية حول النص، والترجمة، وطبعته، مع بعض الهولمش والمراجع^(٣).

(١) "وإذا كان النجاح فى واقع الحياة من حظ من يسلكون مسلك منشونثا فثا لهذا النجاح الوضع الدنى بل ثا للإساقية كلها إن صارت كلها من نوع منشونثا وضمنت كل دون كيخوتة، ثريانس: دون كيخوتة، النهضة القاهرة ١٩٦٥

(٢) "وحسبنا هذا قدر فى تقيم هذه التحفة الرائعة من تحف الأدب الأسباني التى ترجمناها هاملنا إلى العربية لأول مرة، ولتلى تعد - على صفر حجمها - من رواقع الأدب العالمى"، حياة لشرودي نورمس، باريس، لكوييت ١٩٧٦ ص ٣٣. وهى من منشورات المعهد الأسباني العربى للثقافة فى مدريد، كلاسيكيات فى لغة الأسبانية، لكتيب الصلاس.

(٣) لم نستطع للمف الإطلاع على باقى الترجمات المطبوع لها فى الروائع المائة وهى : إيشندروف: حياة حاتربار، فوكية: أندين، بيرون: أسفار أشيولدهارولد، اوركا: مسرحيات، برشت: دائرة الطباشير للوقلازية، درنمات: علماء الطبيعة، هيلداين: هيريون، ركة: صحائف ملتي برجه، ليونسكو: فتاة للزواج.

سابعاً : المشروع الفلسفي الإبداعى (الواقع)

وهو الجانب الأهم فى حياة الفيلسوف الشامل، والأضعف كما وكيفا. وهو الجانب الأول زمانياً فى حياة الفيلسوف وهو مازال فى العشرينات، لكنه لم يستمر. واتجه إلى التاريخ على حساب الفلسفة، وإلى الكم على حساب الكيف، بصرف للنظر عن الأسباب الخارجية وللواقع الذاتية على هذا التحول الذى جعل صورة الفيلسوف الشامل - المحقق، والباحث، والمؤرخ، والمترجم، والمعد - أكثر من الفيلسوف المبدع. وكان لديه إحساس بأن الإبداع جزء من نشاطه. وأفرد له قسماً خاصاً بعنوان "مبتكرات" بجوار "تراجمات لأوروبية"، "خلاصة الفكر الأوربي" "تراجمات إسلامية"، "ترجمات الروائع المائة". وقد كانت للنبة سلاقة، فقد تم الإعلان عن تسعة مبتكرات بين الشعر والقصة واليوميات والتأملات والفلسفة ولم يصدر إلا أربعة منها^(١).

ويتبع الفيلسوف المبدع فى "مهم الشباب" الأسلوب المستعمل، والتباعد بين المؤلف الشاب وصاحب لهم. وهو نموذج لهذا الجيل الشاك المتوثب نحو المجد الباحث عن البطولة. وإن رأوا فيه الغموض والإسراف فى القلق والقسوة، فليبقوا على صفاتهم وبراعتهم، بشرط ألا ينسوا وضع باقة من الورود على قبر الشهيد^(٢). أما الإهداء فإنه أيضاً مجهول الجهة باسمها ولكن معلوم بوصفها، وهى الأعلى للرهبية التى أوقعت الشاب فى الخطيئة فأخرجته من برجه العاجى وهو أعزل، وأنزلته إلى قاع الحياة فغاص فيها وهو لا يحسن السباحة، ويطلب من الله لها الغفران، ويوقع باسم : شهيد الشباب^(٣). والسؤال هل هذا حقيقة أم خيال؟ ألا يتشبه بأوغسطين والخيام ورابعة العدوية؟ وإن كان حقيقة فمن هذه الأعلى الرهبية؟ وهل هذه التجربة الأولى هى التى منعت من الزواج؟ وأين الآن هذا الشاب الشهيد ولماذا تحول إلى صانع كتب؟

(١) لم نستطع للأسف الاطلاع على ديوانى الشعر المعن عظيم "مرآة نفسى"، "شهيد الغريب" وكذلك على القصص الثلاث : "قتل سلسل"، "إن أختار"، "جابر بن حيان".

(٢) "لأن وجد فيه الشباب القلق من أبناء هذا الجيل صورة صادقة لشيء ما بجوار فى نفوسهم حينما ينظرون عليها ويفتخرون فى تأويلها، وكان فى هذا يلهم لتقويعهم المكومة بجراح الشك والحيرة والقلق نحو المجد وتشدد البطولة فى أروع معانيها، فيها ونمت. وإن رأوه من القناعة والغموض والإسراف فى القلق والقسوة فى تشريح الحياة، بحيث لا يتصل بنفوسهم القابعة الراضية السعيدة فهيننا لهم هذه البراءة والصفاة، ولست ألتصم منهم أن يحكروها بقراءة مثل هذا الكتاب. وكل ما أسألهم إياه أن يضموا إكليلاً من الزهر الأزرق على قبر الشهيد إن مروا به عابرين"، مهم شباب، وكالة المطبوعات ١٩٧٧ ط ٣.

(٣) "إهداء : إلى الأعلى الرهبية لتي أوردتلى موارد للخطيئة فى جميع الشهوات فالتحت على برجي العاجى، أنا الأعزل، واختلطتلى ثم قلت بى من حلق فى التيار المتدفق لنهر الحياة، وما كنت أعلم السباحة، فهويت فى التناح مررت كانت تنتشلى فيها بشعها الذهبى الزائف، فلا أثبت حتى أغوص من جديد فى أسوأ قرار إلى أن أسدل الستار على ختام تلك المساء، إليها أهدى هذه الصفحات التى سطرتها بيديها سائلاً الله لها الغفران ولى الرضوان. شهيد الشباب" المصدر السابق، الإهداء.

و"مهوم الشباب" هي يوميات موزعة على أقسام : الأول بلا عنوان، والثاني أيضاً بلا عنوان، ولكنه يحتوى على عناوين فرعية مثل "اعترافات ساقطة" ويوميات إحدى بنات الهوى". والأقسام الأربعة التالية بلا عنوان. فهو أقرب إلى حديث النفس، في محاولة لتأسيس أنب فلسفى عن طريق اليوميات كما فعل جابريل مارسل فى "اليوميات الميتافيزيقية". تعبر عن حياة متقف بين الكتب، وتضع التقابل بين الأنا الفردى والآخر الاجتماعى، ويستعمل ضمير المتكلم المفرد: قلت لنفسى. يغيب عنه الحوار باستثناء حوار قصير مع النفس.

وهو أقرب إلى تحليل الشعور الإنمائى الوجودى بالخطيئة والخلاص، ليس فقط على المستوى الدينى، بل أيضاً على المستوى الاجتماعى والسياسى. وكما هو الحال فى الأدب الوجودى الذى يجتمع فيه الدين بالجنس بالسياسة. وهى المحرمات الثلاثة فى الثقافة العربية المعاصرة، والبواغى الأوربية على الفكر والإبداع. فهو مناجاة للمسيح، وإدانة للخطيئة، إدانة بنات الهوى، مع أن المسيح سامح مارية المجدلية "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر". والحرية الجنسية جزء من الأدب الوجودى، كما فى الحال عند جان جينيه وجان بول سارتر وسيمون دى بوفوار. يحاور الشاب إحدى بنات الهوى لرويتها وأنس لمعاشرتها، كما فعل سارتر فى "طفولة رئيس" مما قد يوحي بأن الشاب مقلد للأدب الوجودى وهو فى بداية الطريق. وفى نفس الوقت يتمرد على الدين ويسخر من إين الإله ومخلص البشر، فيما يعتقد المسيحيون. وينقد الوثنية التى لم تتغير ويدعو إلى إصلاح أعياد الميلاد. ويرى المتدينون كل شر على الأرض مثل الإحباط الذى أصاب الشباب الأوروبى بأنه عقاب إلهى، وكفارة كبرى. وما أبعد الدين عن الحياة، ف رؤية الأرامل تطرد الإيمان من كل قلب.

ويظهر الأدب المكشوف كما هو الحال فى الأدب الوجودى. فيصف النهمين. ويرسم صورة المومس الفاضلة كما فعل سارتر. وتصاب المرأة بالسعال من شدة الفقر والسهر والبرودة، كما هو الحال فى غادة الكاميليا، وكما فعل أيضاً محمد حسين هيكل فى "زينب" ضحية الحب الطاهر.

وتظهر الميمنة فى الحديث عن الوطن، مصر والعرب، ومقارنته بالغرب. فيقارن بين الاستعمار الحالى والحروب الصليبية، واستعذاب لذة الجهاد، وتشبيهه ودره ولسن بأنه موسى العصر، وتعريف الاستعمار بأنه اقتلاع الشعوب الكبرى للشعوب الصغرى باسم حماية المواصلات، وتربية الدول الصغيرة والرعاية على الشعوب الفاسدة، ومناطق النفوذ، وصيانة التجارة والتوازن الدولى، وينقد الحرب مثل فولتير، والرقص ممنوع بأمر البرجوازي المحافظ.

وتظهر الثقافة العربية الإسلامية فى اليوميات، خاصة التشبيهات المستمدة من القرآن الكريم، وما أكثرها، مثل: «كواعب أترابا» لوصف ثلاث فتيات، فكر عقلى وقتر، «فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عيس ويسر ثم أدبر واستكبر»، فتذبذب وتحير ذلك هو العذاب الأكبر، «فهل من مذكر»، «عسى أن يهدينى ربي من أمرى رشدا»، «ففسى لأمارة بالسوء»، «لا شرقية ولا غربية»، «لا جناح على»، «فصبر جميل»، «قوله أم موسى». وكما تظهر بعض التعبيرات الدينية مثل: وأيم الله، إن شاء الله، على بركة الله، أمرك والله، أستغفر الله، قاتلهم الله، رحمها الله، أناشدكم الله، أو يا إلهي. كما تظهر البيئة الدينية ومصطلحاتها مثل: التصوف، التوحد الأكبر، المطعم بلدى فى حى إسلامي، الروح الشرقية والعطور والبخور، منحكم يا آل البيت، إتقان العربية لطول إقامته فى الشرق العربى، واستعمال بعض الأمثال العربية، وفجأة يظهر طريق الهرم ومينا هوس العربى الفرعونى، كما يترجم أشعار كارمن شعرا عربيا. فالشباب شاعر كذلك^(١).

وتظهر هموم الفكر والوطن فى التقابل بين الأنا والآخر. وبالرغم من أن المكان لا يهم فى رأى الشباب الشهيد، باريس أو أسبانيا، ولا توجد ذكرى للوطن، كما كتب هيكل "زينب" فى سويسرا، إلا أن الوطن حاضر فى التقابل بين الشباب المصرى العربى والشباب الأوروبى، وبين الجو العربى الشرقى، والجو الغربى الأوروبى. فبنات الهوى يعشن فى جو البارات الأوروبى. ويقارن الشباب الشهيد بين المصرى والشرقى عامة، وبين الأجنبى فى السكر، أى على قاعدة الآخر. ويصف طبائع الشعوب، الاستراليين والأكراك فى المراقص. لقد تحول الشباب الأوروبى من الطموح إلى الإحباط. أما الشباب العربى فقد كان أسوأ حالا. لم يشارك أباه فى الحرب، فلم يحظوا بنشوة النصر. وللأوروبى أمل بعد الحرب، ونحن بلا أمل. وتراث الغرب جديد للحرية، وتراثنا عتيق، أشلاء صامتة باعدت

(١) تقول كارمن :

الحب طير مره	حر دوما شريد
إن لم تقع فى غرامى	وقمت لما أريد
لكن إذا هممت فاحذر	منى فحشى شديد
ذات يوم طاف من	طاقة النشوة فى القلب

ويقول القردو :

ذات يوم طاف من أعلى الأثير طاقة النشوة فى القلب للكير

نشوة الحب لها وقع كبير

المصدر السابق ص ١٧/١٠.

بينه وبين نفوسنا آلاف السفين. الشباب المصري في حالة من العدم للروح ومنجذب نحو الغرب. ترك الثورة الفرنسية للشيوخ وكذلك تحرير المرأة والسياسة، وكان الشباب الشهيد يدعوهم إلى أخذ مصيرهم بأيديهم. في الأدب والفن والدين تياران، الأول إلى الماضي، والثاني إلى المستقبل. وجيل الشباب لا يقبل التوسط بل يدعو إلى الأطراف، القنوط أو الثورة. القتال في الصحراء الغربية إهانة لكرامتنا. ويعترف الشباب بأنه روى للناس قصة أسطورة أندين لفوكيه لهدف بعينه. وتنتهي اليوميات من الراوى إلى القارئ، وزيارة إلى سجن المستشفئ لصديق بتهمة قلب نظام العالم القديم ولحماسه لنيتته. يظهر الواقع بلا فلسفة، إلا في أقل القليل، في الإشارة إلى تدخل الحرية والضرورة في الفعل الإنساني كما هو الحال عند هيجل.

و"الحر والنور" خطابات متبادلة مع سلوى من نفس النوع الإبداعي في الأدب الوجودي، مهدي إلى سلوى، إتهال واعتراف، سواء كانت شخصية حقيقية أم من صنع الخيال. يعبر عن غربة الروح مثل التوحيد، غربته في وطنه، وغربته في العالم وبه تقابل الأحوال، كما هو الحال عند الصوفية بين الوثنية والتوحيد. فهو وثني في توحيده، وموحد في وثنيته. توحيده حرية للخلاق بإزاء المخلوق، وتوحيد غيره عبودية للمخلوق، وعلى التبادل^(١). فالتوحيد إعلان للحرية وليس للعبودية، وثنيته تقوم على اللمس وليس على البصر، على الجسد وليس على الروح. وحياته ليست لشراء الوهم. والمكان ذكريات باريس وسويسرا وأسمانيا (طليطلة) ولبنان ودمشق، حيث آثار لامارتين وجبران خليل جبران، وموكب الأجداد والفن في طليطلة. بل إنه يزور المقابر كما فعل كبير كجار، بين رينان وغادة الكاميلا. ويستعمل آية قرآنية ﴿الْهَلْكُمْ لِلْكَفَّارِ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ مما يدل على البواعث الإسلامية عنده في مطلع للشباب، والتي ستجعله أكبر محقق للترجمات العربية القديمة، وللترجمة عن المستشرقين، ومن كبار الدارسين للتراث الإسلامي. ويثني على أستاذة ماسينيون وحبه للشرق الإسلامي. ولا توجد ذكرى للوطن أو صورة، له كما فعل الطهطاوى في تخليص الإبريز" إلا أن سلوى الحبيبة مصرية وليست أوروبية.

(١) "إلى سلوى" إتهال واعتراف

أعش في وطني، ووطنى منفى، تمرح الدنيا حولى وكأني أنا وحدى الذى أنوح، أنا موحد وفى توحيدى حيوية الوثنية. بل أنا وثني في وثنيتى صفاء التوحيد. توحيدى حرية الخلاق بإزاء المخلوق. أما غيرى فتوحيدة عبودية للمخلوق للخلاق وللخلاق للمخلوق سواء. وثنيتى تقس اللمس وتفرع من طغيان البصر. وثنيتى تمجد الجسد وتهزأ بدعوى الروح. أجل في كيانى عصارة حياة لن أبتاع بها كوثر الأوهام". الحر والنور، وكالة للطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٧٦ ص ٥.

ويمثل "الزمان الوجودي" الإبداع الفلسفي في مرحلة الذروة، والفيلسوف المبدع مازال في منتصف العشرينات. وتظل نموذجاً لرسالة الدكتوراة المبكرة بالرغم من إعتقادها على هيدجروبرجسون. والفيلسوف المبدع على وعي بمذهبه في الوجود. فغاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود، ووجوده زمان^(١). وينقسم إلى قسمين الوجود بالزمان والوجود الناقص، وكان الوجود بالزمان هو الوجود للكمال، والوجود الناقص هو الوجود خارج الزمان. وينقسم الوجود بالزمان إلى قسمين : الواقع والإمكان، والزمان اللاوجودي، وفيه نقد لهيجل وأرسطو وأفلاطون وأفلوطين ونيوتن وليبنز وكايط وأينشتاين وكاميرر، وميل أكثر لأوغسطين وبرجسون. وينقسم الوجود لناقص إلى قسمين : للتأهي الخالق أقرب إلى هيدجر، والتاريخية الكيفية. كما يعتمد الفيلسوف المبدع على مادة من الثقافة العربية الإسلامية من خلال إشبيلجر عن الروح السحرية العربية، والتصور الديني للتاريخ، الماضي والمستقبل، الماضي لارتباطه بخطيئة آدم والمستقبل لأن به الخلاص، والحاضر معبر من الماضي إلى المستقبل. فالتاريخ له بداية ونهاية. ويحيل إلى التراث العربي، "التنبية والاشراف" للمسعودي، و"المعتبر" لأبي البركات و"رسالة الحدود" لابن سينا، ورسائل جابر بن حيان، و"الأربعين" و"المحصل" للرازي. كما يعتمد على الاستشرق^(٢).

ويصف الفيلسوف المبدع نفسه في "موسوعة الفلسفة" تحت "بدوي" بأنه فيلسوف مصري ومؤرخ للفلسفة، فصفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر. وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابه "الزمان الوجودي" الذي ألفه عام ١٩٤٣. وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التي تجعل للفعل الأولية على الفكر، وتستند في إستخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة - معاً - وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أكثر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي. وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة، وتعمق في مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين: هما هيدجر ونييتشه دون ذكر لاشبيلجر وشوبنهاور وبرجسون وجوته.

وفي الدراسة التي كتبها الفيلسوف الموسوعي عن نفسه في "موسوعة الفلسفة" تحت "بدوي" لخص فلسفته في خطوطها العامة، إعتاداً على ملخص الرسائلتين اللتين قدمهما قبل المناقشة عن "مشكلة الموت" للماجستير (بالفرنسية)

(١) " غاية لوجود أن يجد ذاته وسط الوجود. وما هنا صورة إجمالية لمذهب فرسنا فيه الوجود على أساس الزمان وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان"، لزمان الوجودي، نهضة، القاهرة ١٩٤٥.

(٢) مثل نور أندريه : شخصية محمد في مذهب أمته واعتقاداتها. جولنزيهر : العناصر الأفلاطونية والتقصية في الحديث.

و"الزمان الوجودي" للكتورة. مشكلة الموت هي التي تحولت - بعد ذلك - إلى "الموت العبرية" في معظمها. ويبدأ بقسمة الأشكال إلى موضوعي وذاتي، الموضوعي في الخطيئة، والذاتي في الحرية. ثم يبين عناصر مشكلة الموت، ثم المشكلة الحقيقية للموت، وكيف تكون مركزاً لمذهب في الوجود، وأخيراً المعنى الحضاري لهذه المشكلة. أما "الزمان الوجودي" فإنه يبدأ بتقسيم الوجود إلى مطلق ومعين. يتصف المطلق بأنه أعم للتصورات، غير قابل للحد وغيره معروف الماهية. وهو ليس وجوداً حقيقياً إلا عن طريق التجريد. أما الوجود المعين فهو وجود الفردي، وهو الوجود الحقيقي، والفردي هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية، والموجود للمعين إما وجود الموضوع أو وجود الذات (كانط) أو الوجود في ذاته، والذات هي الأنا المريد، وهو المعنى الباطني لمقالة ديكرت لأن الفكر من أفعال الإرادة. يتم الشعور بالذات في فعل الإرادة كما هو الحال عند مين دي بران، لذلك تتشابه معنى الذات والإرادة والحرية. والحرية تقتضي الإمكانية. والذات إما مريدة حرة حققت بعض إمكاناتها. والوجود الحقيقي الأصل للذات هو الوجود الماهوي، الصلة بين الذات ونفسها، حالة صوفية وصفتها القديسة تريز الأبلية. والشرف في مرتبة الوجود يتناسب عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء، والذات التي تتحقق بالحرية هي الآتية عند هيجر. وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل مذاهب الوجود. فقد قسمه للفلاسفة إلى وجود يخضع للزمان، كأحدث للطبيعة والتاريخ، وقسم لا يخضع له، كالنسب الرياضية. وقسمه آخرون إلى : وجود بالزمان فإن، ووجود أزلي، وبينهما هوة لا يمكن عبورها، أو يمكن عن طريق المتوسطات. الوجود زمني وهذه هي الثورة الكوبرنيقية الجديدة. وقد وضع الفلاسفة مذاهب في الزمان، الطبيعي (أرسطو) والذاتي أو المعرفي (كانط)، والحيوي (برجسون). وفي علم الطبيعة هناك مذهبان، الزمان المطلق (نيوتن) والزمان النسبي (آينشتاين). ثم يضيف سمتين للزمان: مشاققة الوجود لنفسه، وتجاوز العقل المنطقي إلى الوجدان، مثل عثمان أمين في الجوانية. والوجود توتر جنلي بين العاطفة والإرادة والفعل.

ويحاول الفيلسوف المبدع وضع هذا الوجود لذاتي في مقولات مثل كانط على النحو التالي :

عاطفة

أصل : تلم	حب	قلق
مقابل : سور	كرهية	طمأنينة
وحدة متوترة : تلم ملر	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل : خطر

طفرة

مقابل : أمان

مواصلة

وحدة متوترة : خطر أمن طفرة متصلة

ويلاحظ المنهج الجدلي الوجداني، الطرفان ثم الجمع بينهما.

ويتم الوصف ليس على المستوى النفسى وإلا تم الوقوع فى النزعة النفسية، بل على المستوى الوجدانى. التآلم مصدره الحد من تحقيق الإمكانات، يتدرج طبقاً لمقدار المقاومة، والتضحية أعلى درجاته، نقطة التلاقي بين الألم والسرور. والإيثار هو المركب من الحب والكراهية، والمركب علاقة متوترة وليس جمعاً هيناً عادلاً. الدرجة العليا فى الحب أثره، وإجتماع الحب والكراهية هى الغيرة. الثالوث الأول يكشف عن الماضى، والثانى عن المستقبل، والثالث عن الحاضرة. والقلق درسه كيركجارد وهيدجر. والجمع بينه وبين الطمأنينة فى المصير. ويتكرر الثالوث فى الإرادة. فالحياة بوجه عام هى الوجود فى حال للخطر، كما قال نيتشه. والوجود طفرة وقفزة كما يقول كيركجارد. هذا هو منطق التوتر، وهو نقيض الهوية، تؤثر الوجود مع ذاته أساس منطق جديد غير إلتساق الفكر مع نفسه، أساس المنطق القديم. وإذا كان برجسون قد نفى العدم، وإذا كان للفلاسفة قد خلطوا بينه وبين الخلاء، فإنه أصل الحرية، كما هو الحال عند سارتر، والاتحاد بين الوجود والعدم فى الزمان باعتباره آنية. وأتأت الزمان وحدة متصلة تعبر عن التوتر فى الوجود. ومن ثم ينتهى التحليل كله إلى نتيجتين : الأولى أنه لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وهذا ما يسمى بتاريخية الوجود، والثانية أن كل آنية من آتات الزمان مكيفة بطابع عاطفى إرادى. فالزمان كيفية، وهى ما تسمى بالكيفية التاريخية. هذه هى الخطوط العامة لفلسفة الوجود، تحتاج إلى تفصيل فى مستقبل المشروع الفلسفى حتى يمكن تحقيق غاية للموجود^(١). وبالتالي يكون السؤال : لماذا لم ينجز الفيلسوف المبدع مشروع الفلسفى الإبداعى وتحول إلى مؤرخ للفلسفة محقق للنصوص، مترجم ومعد؟

ومن "الزمان الوجدانى" ينتقل للفيلسوف المبدع إلى تطبيق فلسفته على الأخلاق فى صيغة سؤال : "هل يمكن قيام فلسفة وجودية؟". والإجابة بطبيعة الحال بالنفى الجذرى أكثر من إجابة سيمون دى بوفوار التى حاولت تأسيس أخلاق للاشتباه. فالأخلاق تقويم، والتقويم معيار، والمعيار ذاتى أو موضوعى، والموضوعى مطلق أو نسبى. للمطلق عند العقلانيين سواء من الله أو من وحدة

(١) تلك هى الخطوط العامة لمذهب فى الوجود جديد سنجمل مهمتها فى الحياة تفصيل أجزائه حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التى قلنا إنها غاية الموجود، موسوعة الفلسفة ج١ ص ٢١٧.

الوجود، والنمسي عند الوضعية، وهذا يفترض الغيرية والتساوى بين الأفراد. والمعيار الذاتي يتعلق بتحقيق الذات نفسها، ذات فرد مثل شترنر، منفصل، متفرد، دون مقياس مشترك، لذلك نقد كيركجارد الواجب الكانطي والموضوعية الدينية. ومن ثم نستحيل إقامة الأخلاق ميتافيزيقيا وأطولوجيا. وقد تتعدد موقف الوجوديين من الأخلاق بين الإنكار - مثل كيركجارد منتقلا من الأخلاق إلى الدين، وتجاوزها إلى البحث الميتافيزيقي، مثل هيدجر - والإنكار والإمكان مثل ياسبرز ونيتشه.

يقول كيركجارد وياسبرز باللا أخلاقية، وهيدجر بمعزل عن الأخلاق، مثل المقراطية والمسيحية. وعند سارتر الوجود لذاته ناقص ومن ثم تستحيل أخلاق الكمال، وبالتالي تستحيل إقامة أخلاق وجودية. ويبين الفيلسوف المبدع إستحالة قيام أخلاق الواجب والالتزام والضمير والفضيلة والخير والسعادة والإيثار والشخصية والمسئولية والإخلاص والرحمة، إذ إنها تقوم على فقد الحرية والمشاركة والشعور بالوجود. ويصف الوجود الذاتي بالتوتر والحرية والفعل الدائم والتحرر من كل قيد أو شرط. والشعار هو "افعل ما شئت مادام جديداً".

وهكذا تنتهي الملحمة، ملحمة لتحقيق والترجمة والتأليف والإعداد والإبداع الفيلسفي من أوسع أستاذة للفلسفة في مصر ثقافة وأغزهم إنتاجاً. فاق القدماء والمحدثين في المثارة على التأليف حتى أصبحت حياته الخاصة هي حياته العامة. مهد لأجيال قائمة سبل المعرفة، وعرض لهم الفلسفة على الاتساع في كل مجال. تربي على مؤلفاته الكثيرون حتى ولو لم يروه. وبسبب هذا الفراغ الفيلسفي في مصر نشأ المشروع الفيلسفي عرضاً وليس طولاً، على الاتساع وليس في العمق، في المساحة وليس بالارتفاع. غطى المشروع كل شيء : التراث القديم تحقيقاً وتأليفاً، والتراث الغربي تقديمياً وعرضاً، والواقع المعاش تعبيراً وإبداعاً. وبسبب ملء الفراغ للفكرى ينتشر المشروع أفقياً لا رأسياً، فلم تنتج لصاحبه الفرصة للتعقيد وتطوير الجانب الإبداعي فيه للذي بزغ وهو ابن العشرينات ولم يستمر حتى الثمانينات. وتركه صاحبه عرضه للذنبات واللبواث المتناقضة، بين تغيير المكان والتقل فيه، وسد جميع الفراغات، مادام السوق الفيلسفي يبتلع كل إنتاج.

يشكّله أنه فضل العلم على الوطن فتحجر العلم وضاع الوطن. وفضل الذات على الموضوع، فانطوت الذات وتضخمت من الداخل، وغاب الموضوع بعد أن ابتلعت الذات، كما هو الحال في النرجسية. وفضل الفرد على الجماعة. فاقترب الفرد من خريف العمر ولم تتأسس حوله جماعة أو مدرسة يعيش من خلالها الفرد أعماراً وأعماراً. وفضل الدنيا على الآخرة، الدنيا بما فيها من شهرة وكسب، والآخرة تطلب إنكار لذات والزهد في الدنيا. وفضل الغرور على التواضع، فأزاح الناس من حوله ليفسحوا له المجال للتمدد والانتشار بلا أرض ولا وطن. أراد أن

يكون فى العالم طبقاً لمقولة الوجوديين : "الوجود فى العالم"، وانتهى إلى مقولة الصوفية: "العالم فى الوجود".

هذا هو التكريم : الحوار بين الأجيال بعيدا عن المدح الأجوف والتملق الزائف " قتل الخراصون". قد يحزن الأستاذ وقد يغضب ولكنها - فى نهاية الأمر - شهادة تلميز له، تعلم منه، واستأنف مشروعه، وارتنك إليه فى "من النقل إلى الإبداع" بفضل تحقيقاته للترجمات العربية للقديمة، فكلنا، شئنا أم أبينا، جزء منه.

أحب أفلاطون، ولكن حبى الحق أعظم.

من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع

مراجعة لكتاب أرسطوطاليس في الشعر

(شكرى عباد ١٩٩١ - ١٩٩٠)

١- تحية جبل إلى جبل

إن أكبر تحية لجبل الرواد هي مراجعة جبل التلاميذ لأعمالهم، نقلاً لياها من عصر إلى عصر وإعادة بنائها من موقف حضارى إلى موقف حضارى آخر، ومن ظروف إجتماعية آتية إلى ظروف إجتماعية وثقافية مغايرة، فتتراكم المعارف بتوالي الأجيال في دوائر متداخلة يكمل بعضها بعضاً، ضيقاً واتساعاً، خارج أحكام الخطأ والصواب. فلكل جبل ولكل عصر رسالته. ومع ذلك، يظل الفضل للأوائل على الأواخر، وللمتقدمين على المتأخرين.

لذلك يظل كتاب أرسطوطاليس، في الشعر أحد معالم الدراسات النقدية الحديثة بعد جبل من الرواد الأوائل^(١). لا يكتفى بالشعر أو بالحكم العام، أثر كتاب الشعر في البلاغة العربية ولكن يقوم بتحقيق النص، ويتتبع هذا الأثر عند الفلاسفة والبلغاء ليتم الوصول العام إلى دراسة تفصيلية مدعمة بالشواهد النصية وبالمناهج العلمية.

(١) د. أحمد الهوارى : شكرى عباد، جسور ومقاربات ثقافية، حين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٥ ص ٧٧-٩٢

(١) كتاب أرسطوطاليس في الشعر، نقل أبي بشر متى بن يونس القناني من السرياني إلى العربي. حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية الدكتور شكرى محمد عباد، دار للكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧. وهي رسالته للدكتوراه، التي تمت مناقشتها عام ١٩٥٢. وقد كان إلى شرف الاستماع إليه في أول عام لى في الجامعة المصرية. وكان جبل الرواد في الموضوع هم :
أ - أمين الخولى : البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، بحث ألقى في الجمعية الجغرافية الملكية ١٩٣١/٥/١١.

ب - طه حسين : تمهيد في البيان العربي من الجملط إلى عبد القاهر، مقدمة كتاب نقد النثر لندامة، مطبوعات كلية الآداب، الجامعة المصرية ص ١٩٣٣.

ج - محمد خلف الله : نقد لبعض التراجم والشروح العربية لكتاب أرسطو في صناعة الشعر (بويطيقا)، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية ١٩٤٦.

وهذه تحية ثانية بعد ثلاثين عاماً من جبل تال بعد التحية التي كتبها زكى نجيب محمود تقديم لكتاب في يونيو ١٩٦٥.

٢- من المطابقة إلى القراءة

لما نشأت الدراسات الأدبية فى بداية الجامعة المصرية على أيدي المستشرقين فقد غلب عليها المنهج التاريخى، ومنهج الأثر والتأثير، ورؤية الاستشراق التقليدى للحضارة الإسلامية أنها وريثة الحضارة اليونانية ومقتفية أثرها فى الفلسفة والأدب. فالليونان هم الأصل، والعرب هم الفرع، وطالما تطابق الفرع الأصل تصبح الحضارة، عظمة الأصل المطابق وعظمة الفرع المطابق. فإذا ما انحرف الفرع عن الأصل تظل عظمة الأصل قائمة بينما يتوجه باللوم إلى الفرع الذى لم يعرف كيف يطابق وينقل ويعطى ويشرح، ويلخص ويعرض. بل شبه وخطأ وأساء الفهم، وحذف وأضاف. فضاء الأصل والنزع معا حتى جاءت الحضارة الأوروبية فظهرت الأصل من تشويش الفرع، وطوّرت فى العصور الحديثة، وبقي الفرع العربى موضوعا للاستشراق يقوم بتطهير ثائى لانتقاد الأصل القديم.

تعنى نظرية المطابقة أن مهمة المترجم والمطلق والشارح والملخص والجامع العربى نقل، ويكون النقل صحيحاً طالما كانت للمطابقة كاملة وتامة. النص اليونانى هو الأصل والترجمة هى الفرع. ولا بد من تطابق الفرع مع الأصل كما هو الحال فى القياس الشرعى، ثم تصدر أحكام الصواب والخطأ، الصواب إذا طبقت للترجمة النص الأصلي، والخطأ إذا خالفته. ويسمح للباحث نفسه بتوجيه المدح والبنم للقضاء، ويوزع التهم ويعلن البراءة على المترجمين. هذا أصاب فى الترجمة وهذا خطأ. ويقوم بالتصحيح بناء على قواميس اللغة الحديثة التاريخية بدعوى العلمية، علمية المحدثين، ولا علمية للقضاء نظراً لاختلاف المستوى العلمى بين الماضى والحاضر. فيمتاز الباحث عن المترجمين، وينضم إلى زمرة الباحثين المحدثين.

والحقيقة أن نظرية المطابقة نظرة استشراقية خالصة، تجعل الوافد هو الأساس والموروث هو الفرع، الآخر هو الأصل، والأنا هو الفرع. وهى تعبر عن موقف لباحث الأوربى. فالليونان أصل حضارته، وهو تابع منها. فى حين أن موقف الباحث العربى الحديث ولناقل العربى القديم أن الموروث هو الأصل، والوافد هو الفرع. الأنا هو الأساس، والآخر هو الفرع. للحضارة الإسلامية هو المركز والحضارات اليونانية والرومانية والفارسية والهندية هى الأطراف. علوم

الأنا هي علوم الغايات، وعلوم الآخر هي علوم الوسائل، علوم العرب في مقابل علوم المعجم^(١).

وقد روج الاستشراق التقليدي القديم لنظرية المطابقة لأنها كانت تعبر ومالأت عن وضعية القرن التاسع عشر. وما زال يطبقها في القرن العشرين بالرغم من إزدهار علوم القراءة والتأويل في الغرب. فأصبح الغرب يكيل بمكيالين، ليس فقط في السياسة، بل أيضا في العلم. يطبق الوضعية التقليدية في الدراسات الإسلامية، وفي علاقة اليونان بالعرب، اليونان هم الأصل والمنبع والمصدر، والعرب هم النسخة والمعلقون والشراح والمخلصون والجماع. ولما كانت للترجمات ليست مطابقة للأصول اليونانية ولا كانت التعليقات والشرح والتلخيصات والجامع مطابقة لمعاني الأصول اليونانية فإن العرب أساءوا النقل والفهم، وخطوا بين ما لأرسطو وما لغيره. فإذا ما طبق ذلك على الغرب الحديث في علاقته باليونان القديم فإن هيدجر في شروحه على اللطبيين الأوائل عندما خرج على الأصول الأولى، وأولها بما لا يتفق مع معانيها الأصلية قد أبدع، وأخرج الكامن، وعرف ما لم يعرفه اليونان أنفسهم، تطبيقا لنظرية القراءة : للتأويل. كما أبدع هيدجر في قراءته لكائط وهيجل وشلنج وهومرل وتحويله كائط إلى فيلسوف وجود في التحليل الترنسنتالي، وهيجل إلى فيلسوف وجود في تصور المنطق والروح، وشلنج إلى فيلسوف وجود في فلسفته في الطبيعة، وهومرل إلى فيلسوف وجود في العود إلى الأشياء ذاتها. كما أبدع ميرلوبونتي في قراءته لجولدنشتين في "بنية العضو الحي" وأبدع هومرل في قراءته لديكارت جاعلا إياه مؤسس الظاهريات. وأبدع نييتشه في قراءته لزرادشت جاعلا إياه فيلسوف القوة والحياة من النار. ولو أن المستشرق على علم بترائيه الحديث مثل كوربان وتجاوزة إطار الاستشراق اللغوي التاريخي في القرن التاسع عشر لتغير منظوره من المطابقة إلى القراءة.

والمطابقة وهم لا وجود له. والموضوعية الحرفية في العلوم الإنسانية لا وجود لها، مجرد افتراض ذهني قد يخفى وراءه أبشع أنواع الميول والأهواء. ومن ثم لا يمكن أن تكون الترجمة مطابقة للنص لأن وعي المترجم لا يطابق منذ البداية وعي المؤلف. ولما كان المؤلف قد مات فإن المترجم لا يمكن معرفة قصده إلا من خلال النص. قراءته تحببه من جديد. فالنص مقروء ومفهوم للترجمة، وأصبح في

(١) حسن حنفي : علوم الوسائل وعلوم الغايات، المراكش المصرية المغربية لندوة الثالثة وزارة الثقافة القاهرة ص ٢٧٠ - ٢٨٢. وأيضا هموم الفكر والوطن ج ٢. الفكر الحري المعاصر ، دار نهج القاهرة ١٩٩٨ ص ١٦٧-١٧٧.

ذهن المترجم نصاً آخر غير النص الأصلي. النص الأصلي نص ميت، إفتراض نظري خالص لا وجود له. والنص المترجم إعادة كتابته له، وإحياء له بفضل الترجمة. كل ترجمة هي إعادة كتابة، وليست فقط إعادة صياغة^(١).

لذلك كانت الترجمة الحرفية أمراً أنواع الترجمات لأنها تطلب المستحيل الذي لا وجود له وهي المطابقة. وكانت الترجمة المعنوية أفضل منها لأنها تحقق الممكن الموجود، وهي إعادة كتابة النص الأصلي. والترجمة الحرفية لا تفهم لأنها تنقل اللفظ بلفظ والحرف بحرف دون التوجه إلى المعنى ومعرفة عصر النص الأصلي وثقافته ونقله إلى عصر المترجم وثقافته. ولكل لغة بنيته وتركيبها وأساليبها ومنطقها وفلسفتها. يستحيل نقل العبارة اليونانية وتحولها إلى عبارة عربية مطابقة لأن بنية اللغتين اليونانية والعربية مختلفة سواء في تركيب الجملة أو في تركيب أجزائها أو في استعمال الأزمنة أو في معاني الحروف. وأشهر مثال على ذلك ما لاحظته الفارابي في "كتاب الحروف" من غياب فعل الكينونة في اللغة العربية كرابطة بين الموضوع والمحمول، ووجوده في اللغة اليونانية، وإمكانية التطلب على ذلك في حالة المطابقة، بإضافة الضمير المنفصل "هو" بعد الموضوع ويكون توكيدا. كما تختلف اللغات في التركيز والإسهاب كما لاحظ ذلك إبن جني في "الخصائص" في مخاطبة القرآن للعرب تركيزاً، ومخاطبة التوراة لبني إسرائيل إسهاباً.

لذلك لا تصلح الترجمة الأوربية الحديثة لتصحيح الترجمة العربية القديمة وذلك لاختلاف الموقف الحضاري للنص اليوناني الأصلي والترجمة الأوروبية الحديثة، إنجليزية أو فرنسية أو ألمانية وللترجمة العربية الحديثة. فالنص اليوناني الأصلي كتب في القرن الرابع قبل الميلاد. وترجم بعد ذلك من متى بن يونس بأكثر من ألف عام في موقف حضاري مغاير، وبلغة مغايرة، وثقافة مغايرة، وبهدف مختلف. ثم يأتي الباحث الأوربي الحديث ويقوم بترجمة ثانية للنص اليوناني بعد ما يزيد على ألفي عام في موقف مغاير، وبلغة مغايرة، وربما لهدف مختلف، وبمنهج في الترجمة أقرب إلى الترجمة الحرفية منها إلى النقل المعنوي، ووفقاً لنظرية المطابقة التي سادت الدراسات اللغوية والتاريخية في بدايات الوعي الأوربي منذ عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر. ثم يأتي ثالثاً المترجم العربي الحديث ليقوم بترجمته عن اللغة الأوربية الحديثة في موقف حضاري مخالف وبرؤية للترجمة تقوم على المطابقة أسوة بالباحث الأوربي، وتحت تأثير الحضارة الغربية والتبعية لها في البحث العلمي والدراسات اللغوية والتاريخية في إستمراق عربي جديد،

(١) حسن حنفي : قرارة للنص، مجلة ألف البلاغة المقارنة، المجلد الثامن، ربيع ١٩٨٨ الهـ منطبقاً والتأويل. وأعيد نشره في دراسات فلسفية، الأنطولوجيا المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٤٩.

وامتداد للاستشراق الغربى فى عصر الريادة الغربية والهيمنة الثقافية وتقليد مناهج البحث العلمى. والنص المترجم ليس أصليا بل فى لغة أوربية ومن ثم يكون احتمال الخطأ مرتين، الأولى من اللغة اليونانية إلى اللغة الأوربية الحديثة من المترجم الأوربى، والثانية من اللغة الأوربية الحديثة إلى اللغة العربية من المترجم العربى الحديث.

ولو قام المترجم العربى الحديث بالترجمة عن اليونانية مباشرة فإن الموقف الحضارى للمترجم العربى القديم والمترجم العربى الحديث مختلف كذلك، يفصل بينهما أكثر من ألف عام. بل يفصل بين النص اليونانى القديم والنص العربى الحديث أكثر من أربعة وعشرين قرنا. لحظة الترجمة الأولى لحظة إلتصال، ولحظة الترجمة الثانية لحظة إتسار. وإحساس المترجم العربى للقيم باليونانية والعربية غير إحساس المترجم العربى الحديث بهما. وثقافة الأول القديمة غير ثقافة الثانى الحديثة. وربما كان هدف الأول فى نصرة الدين المسيحى باستعمال التوافد اليونانى غير هدف الثانى باستعمال الموروث، وهى اللغة العربية، لنقل التوافد اليونانى بدافع من البحث العلمى المجرد وبلا غلبة حضارية أو رسالة تاريخية. يترجم الأول من موضع قوة، ويعيش فى حضارة فلتحة، وليس لديه إحساس بالنقص أمام الحضارة المجاورة لأنه وريثها. على عكس المترجم العربى الحديث الذى قد يشعر بموقف ضعف تجاه الحضارات المجاورة خاصة للحضارة الأوربية الحديثة. حضارته مفتوحة ومتلق للعلم وليس مبدعا له. وليس لديه ثقة بقدرة اللغة العربية قدر ثقته باللغة الأوربية وقدراتها. وقد تكون قدرته وحماسته للترجمة من النص الأوربى الحديث أقل من قدرة وحماسة المترجم العربى القديم على النقل من النص اليونانى القديم كما فعل أحمد لطفى السيد فى ترجمة كتاب "السياسة" لأرسطو عن الفرنسية. ومع ذلك يدخل المترجم العربى الحديث فى زمرة العلماء، ويضع نفسه موضع الحكم على هذه الترجمة أو تلك، مبينا قصور القدماء وكمال المحدثين. فإمكانات اليوم اللغوية أكثر من إمكانيات القدماء. والخلف خير من السلف بمرجعية العصرية والحداثة. لقد استقرت المصطلحات حاليا بينما لم تستقر المصطلحات القديمة. والترام العلمى اليوم أفضل منه من التراكم العلمى القديم.

وقد يقال إن المترجم العربى الحديث يترجم عن لغة أوربية حديثة متوسطة، الانجليزية أو الفرنسية أو الألمانية كما كان المترجم العربى القديم يترجم عن لغة شرقية متوسطة هى اللغة السريانية. ومع ذلك فالخلاف بين الموقفين كبير. اللغة الأوربية الحديثة جزء من اللغات الهندية الأوربية وأقرب إلى اليونانية فى حين أن اللغة السريانية من اللغات السامية وأقرب إلى اللغة العربية. وعندما تكون اللغة المتوسطة، أقرب إلى النص الأصلى تكون المسافة بين الأصل والترجمة أكبر. وعندما تكون اللغة المتوسطة أقرب إلى النص المترجم تكون المسافة بين الأصل

والترجمة أصغر. وبالتالي يكون احتمال الخطأ في اللغة المتوسطة الأولى الأوربية أكبر من احتمال الخطأ في اللغة المتوسطة الثانية السريانية.

الموقف الحضارى فى كلتا الحالتين مزدوج. فالنص نصان، يونانى وسريانى قديما، ويونانى وغربى حديثا. ولكن المترجم القديم كان على وعى به. وكان ينقل النص كله من مستوى حضارى إلى مستوى حضارى آخر. لم تكن الترجمة لديه نقل لفظ بلفظ أو عبارة بعبارة بل كانت أحيانا نقل لفظ بعبارة، ونقل عبارة بلفظ. وإن كانت هناك أخطاء فى الترجمة طبقا لنظرية المطابقة فإن الخطأ قد يكون رجعا إلى النص اليونانى، قراءة أو نمسا، أو فى الترجمة السريانية، قراءة أو نمسا أو نقلا. ومن ثم لا يكون الحكم عليها عن طريق المعاجم وقواميس اللغة بل بوضع النص فى إطاره الحضارى، سواء كان النص الأصلى اليونانى أو الأصل المترجم العربى. النص اليونانى الأصل أشبه بالخلية تتكاثر فى ترجماته السريانية والعربية فى دوائر متداخلة ثلاث. نواة الخلية الأصل اليونانى. وتكاثرها فى النص السريانى جسم جديد، له وظائف جديدة. وتكاثره فى النص العربى جسم ثالث له وظائف أكثر تعقيدا من الجسم الأول كما هو الحال فى نظرية التطور الحى والارتقاء من النباتات إلى الحيوان إلى الإنسان. وفى كل مرحلة من التطور تنشأ أشكال جديدة لحياة النص، تتغير وتتبدل طبقا للموقف الحضارى لكل نص. والدليل على ذلك نشأة المصطلحات. فلفظ "آلهة" جمع فى الأصل اليونانى، ومفرد فى النص السريانى "إله"، ومفرد فى النص العربى "إله" أو "الله" مع إضافة سبحانه أو ما شابهها من عبارات الثناء والتعظيم. وقد يتحول لفظ "الآلهة" الجمع من النص اليونانى، ويصبح لفظ "الملائكة" فى النص العربى لأن الله واحد والملائكة كثير. تلك حياة الألفاظ، يتوالد بعضها من بعض طبقا لحياة النص وترجماته كما تولدت المسيحية من اليهودية، وكما تولد الإسلام من المسيحية واليهودية.

وفى كل ترجمة توجد مستويات عدة : الحرفية، والمعنوية، والعقلية، والدينية. فترجمة متى لكتاب الشعر يوجد بها المستوى الحرفى حرصا على اللفظ وكان المطابقة أولى مراحل الترجمة. وبها ميل إلى الشرح من أجل تقريب المعنى. فالمعنى غاية اللفظ، واللفظ وسيلته. وبها تأثير بالمنطق وعلوم الحكمة ومحاولة لإيجاد بنية عقلية للكتاب ورؤية لموضعه متجاوزا الترجمة الحرفية والترجمة المعنوية. وبها تعبير عن الأفكار الدينية الموروثة. وكان الترجمة لا تفهم إلا بعد إعادة التعبير عن الوافد بألفاظ الموروث. لذلك كانت الترجمة بهذه المستويات الأربعة تأليفا غير مباشر، وإعادة كتابة للنص من المعنى مباشرة، والتعبير عنه بألفاظ مطابقة أو غير مطابقة. وبهذا المعنى تكون الترجمة بداية التعليق والشرح

والتلخيص والجامع والعرض والتأليف في مسار حيوى طبيعى واحد. لذلك شك الجاحظ في قدرة المترجمين وحدهم إذا اقتصرَت الترجمة على المطابقة. وهزأ بهم السيرافى نقاساً عن الموروث ضد الوافد الذى لم يتم تمثله وإعادة عرضه بلغة الموروث.

وقد كانت هذه مهمة الشراح فى الانتقال من الترجمة إلى التعليق والشرح والتلخيص والجامع والعرض والتأليف. هم حكماء المسلمين، الكندى والفارابى وابن سينا، وابن رشد. لم يكن الهدف المحافظة على الأصل اليونانى أو الترجمة للعربية بل تمثله واحتوائه ونقله من منظور حضارى وإفاد إلى منظور حضارى موروث، من بيئة ثقافية يونانية إلى بيئة ثقافية عربية^(١).

ولكن الاستشراق التقليدى يرى أن كل المراحل التالية للترجمة إساءة فهم لأرسطو طبقاً لنظرية المطابقة وكان دور التعليق والشرح والتلخيص والجامع والعرض والتأليف هو نفس دور الترجمة، المطابقة مع الأصل، وشرح الأصل دون زيادة أو نقصان كما ودون تأويل أو قراءة كيف يدعى الموضوعية والحياد. مع أن وظيفة هذه المراحل التالية للترجمة نقل الآخر إلى الأنا وإعادة كتابة النص من منظور الوافد إلى منظور الموروث. وقد يتحول الموقف الاستشرقى إلى موقف عنصرى فئتين مبدئى. فحتى لو كانت ترجمة متى لكتاب الشعر صحيحة فإن أين سينا وإبن رشد لم يفهماتها نظراً لاختلاف الأجواء بين الشعر العربى والفارسى من ناحية والشعر اليونانى من ناحية أخرى على الأقل من حيث الموضوعات. وكيف بالشرق أن يفهم الغرب (تكاثش)؟ وكيف يستطيع الخاص أن يستوعب العام للوصول إلى الشعر المطلق؟ وإن فهم العرب كتاب "الشعر" فإنهم يصبحون إمتداداً له، وكلام حضاريين لليونان (جبريللى). وإن لم يتأثر العرب به فقد تأثروا بكتاب الخطابة لأن العرب خطباء أكثر منهم شعراء. فما يهم هو إثبات الأثر. وليس من المعقول ألا يؤثر اليونان فى العرب (كراتشوفسكى)، وقد أثروا فى الغرب! كما خلط إبن رشد فى أداء معانى للشعر عند أرسطو وعجز عن فهمها (رينان، بايويوتر). فالمترجم والشارح والفيلسوف العربى مدان، مدان فى كل الأحوال. إذا فهم النص اليونانى حرفياً فإنه ضيق أفق وإهمال للمعنى. وإذا فهم النص معنوياً فإنه خلط وسوء فهم! فالعربى متهم منذ البداية. مهما فعل فطيه أن يثبت براءته. أما المترجم أو الشارح الأوروبى الحديث فهو برئ منذ البداية. إذا ترجم حرفياً أحسن صنعا وراعى الموضوعية وعاش جو النص للقديم، نقلنا نفسه من الحاضر إلى الماضى بعد غناء وجهه. وإذا ترجم أو شرح معنوياً فقله أيضاً قد أحسن

(١) حسن حقيق : "الفارابى شارحاً لأرسطو"، إبن رشد شارحاً لأرسطو" فى دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية للقاهرة ١٩٨١ ص ١٤٥ - ٢٧٢.

صنعا، ناقلا النص القديم إلى العصر، ومعيدا صياغته حتى أصبح مفهوما لدى المعاصرين بل أكثر من فهم اليونان له. بل إنه أكثر بلاغة وأدق تعبيراً من أرسطو نفسه حين كتب نصه اليوناني.

إن التعليق بعد الترجمة إحتواء النص بعد تقطيعه وحدثات صغيرة كمن يقطع الخبز ويمضغه قطعة قطعة. والشرح تمثل الترجمة كلية ونقلها من الوافد إلى الموروث، وتحويلها من بيئة يونانية إلى عرض عقلى خالص. والتلخيص هو التركيز على المعنى بحيث يكون متحداً مع الموضوع. والجامع هو للتوجه نحو الموضوع ذاته. هذه المراحل كلها الهدف منها جمال العبارة، ورصانة الأسلوب، ووضوح المعنى، وبيان القصد طبقاً للمعاني الثلاثة للفظ "الفكر" : للفظ والمعنى والشئ. فلين سينا لا يتبع النص المترجم بل يتملكه ويعيد كتابته ويحتويه أى أنه مؤلف ثان بعد أرسطو كمؤلف أول. ولما كان أرسطو قد مات فإن أين سينا فى عصره هو مؤلفه الأول. لا ينتقل أين سينا من اللفظ إلى المعنى إلى الشئ كما يفعل المترجم بل من الشئ إلى المعنى إلى اللفظ كما يفعل المؤلف. ومن ثم لا يجوز ضبط للنص المترجم بالنص للشرح. فالشرح مرحلة تالية للنقل. كما لا يجوز رد الإنسان إلى النبات. أين سينا هنا مؤلف وليس مترجماً أو معلقاً أو شارحاً أو ملخصاً أو جامعاً. ومن ثم يظهر لديه الأسلوب العربى التلقائى لا المترجم المنقول، فى مصطلحات عربية لا معربة. ومع إحالة إلى العرب لا إلى اليونان، ينقل الفكر الفلسفى من مرحلة للنقل إلى مرحلة الإبداع فى أسلوب واضح، وعرض عقلى خالص بلا أمثلة، وترابط منطقى. يظهر البنية العقلية للموضوع، مع قدرة على الحذف والإضافة، وتغيير المادة والأمثلة اليونانية إلى مادة وأمثلة عربية. فالشعر دراسة للثقافة الوطنية. "كتاب الشعر" لأرسطو دراسة للشعر اليونانى ومحاولة تتنظر له كما فعل فيكو بعد ذلك فى القرن الثامن عشر فى "العلم للجديد" تنظيراً للأساطير الرومانية باعتبارها ثقافة وطنية^(١). والكتب عن الشعر عند الفارابى وإين سينا وإين رشد دراسة للشعر العربى باعتباره ثقافة وطنية. ولما كان المستشرق لا يرى إلا النقل اليونانى فإن الباحث الوطنى كرد فعل لا يرى إلا الإبداع العربى.

٣- من التأثير إلى الإبداع

وتتحول نظرية المطابقة فى للترجمة إلى التأثير فى البلاغة إعتقاداً على فهم الأثر والتأثر الذى يرد إليه كل المنهج للتاريخى. فكما أن النص اليونانى فى المطابقة هو الأصل والنص العربى هو الفرع فى للترجمة فإن النص اليونانى فى التأثير هو أيضاً الأصل والبلاغة للعربية هو الفرع. الأصل هو المؤثر، والفرع هو

(١) حسن حنفى : "كلمة التاريخ عند فيكو"، دراسات فلسفية، الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٣٦٣-٣٩٩.

المتأثر. السؤال إذن عن أثر كتاب الشعر لأرسطو في البلاغة العربية يتضمن خطابين: الأول جعل الأصل وهو البلاغة العربية فرعاً، والفرع وهو كتاب الشعر أصلاً. وهو سؤال طبيعي في الاستشراق لأنه يعتبر الغرب هو الأصل وللغرب هو الفرع. الغرب هو المركز، وللغرب هو الأطراف. والثاني منهج الأثر والتأثر، وهو المنهج الذي غلب على الدراسات للتاريخية واللغوية في الغرب في القرن التاسع عشر. وهو موقف طبيعي من الغرب يتعرف على أثره خارج حدوده كنوع من الهيمنة الثقافية وكمقنعة ودعامة للهيمنة السياسية والاقتصادية والحضارية. يتتبع الباحث الأوربي الأثر والتأثير كما يتقنى الكلب أثر اللص. فقد أخذ الفرع من الأصل بطريقة تصل إلى حد السرقة. وبالتالي تكون مهمة الباحث الأوربي للكشف عن السرقة، ومن السارق، ومكان السرقة، وحجم الجريمة، ومصدر المسروق، وأوجه صرفه. وقد تكون مهمته مثل إقتصادي السوق الذي يتتبع للبضاعة من المنتج إلى الموزع إلى البائع إلى المستهلك^(١).

ولهذا المنهج عيوب كثيرة. فهو يقوم بتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها الإبداعي، ويحيلها مجرد إمتداد وفرع للحضارة اليونانية. الفاعلية والإبداع من الخارج والنقل والتقبل من الداخل، ونسيان العمليات الإبداعية في الذهن والشعور. فقد أخذ العرب الأوزان من اليونان، والثقافة من الفرس. كما أن المنهج يغفل عمداً مراحل الإبداع في القرنين الثالث والرابع عند قدامة، وللخامس عند عبد القاهر، والسابع عند حازم القرطاجني، مع أن شرط الأثر هو التوصل والتراكم. وإذا كان فهم أين رشد في القرن السادس كان أدق من فهم قدامة للشعر في القرنين الثالث والرابع فذلك لأن أين رشد فقيه يريد العودة إلى الأصول الأولى قبل تحولها إلى قراءات مختلفة على أيدي الشراح والحكاماء، من أجل قراءة جديدة للأصول دون شروح متوسطة كما هو الحال في التعامل مع النصوص الدينية. كما أن للمنهج التاريخي أوسع وأشمل من منهج الأثر والتأثر وحده. إذ يتضمن النشأة والتكوين، والداخل مع الخارج. والتاريخ مثل التاريخ الطبيعي والسياسي ميدان للتفاعلات المتبادلة وليس مساراً خطياً أحادى الأثر. واستناداً للتاريخ إلى نفسه قد ينكر البنية في التاريخ. فالتاريخ ليس فقط متتالية زمنية بل هو معية في الزمان، خاصة وأن عاملي الزمان والثقافة دخلان فيه. التاريخ مثل الطبيعة، به تمثل وإخراج، أخذ وعطاء، نقل وإبداع. وإذا كان المنهج التاريخي قد تمت صياغته ضد

(١) حسن حتى : التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ثلاثاً : أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية
١- النعرة العلمية د- منهج الأثر والتأثير ص ١٠٢-١٠٨، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة
١٩٨٠.

الاتجاه النقدي الذي يقوم على المطابقة مع النص (خلف الله) والاتجاه الفني (جابريلي) فإنه أيضا قد يقع في محذور السرد التاريخي، وإنكار الموضوع المستقل عن التاريخ، ونسيان البنية التي تحكم مساره. لذلك كانت المناهج الظاهرية والبنوية رد فعل على المناهج التاريخية من أجل رؤية الماهية وإكتشاف البنية في الظواهر الأدبية والاجتماعية. وهي مناهج تؤدي نفس الغرض في الدقة المنهجية، والرغبة في الحدثة، ولا تعارض العلم الدقيق. وأن البعد الفني في الشعر في مجتمع الشعراء يحسم الباحث خاصة إذا كان فنانا أو أدبيا من الوقوع في منهج الأثر والتأثر. كما أن حضور الشعر العربي في الوعي العربي يجعل الباحث مشركا بوجدانه في البحث، يتوحد فيه المنهج بالموضوع، ويعيش كلاهما كتجربة حية في الشعور.

وإذا كان كتاب الشعر لأرسطو حاضرا في الوعي الثقافي الأوربي قدر حضور الشعر العربي في الوعي الثقافي العربي يخطئ الباحث العربي في موقفه الحضاري عندما يتمثل موقف الباحث الأوربي ويترك موقفه الخاص. ويخطئ عندما يضع نفس السؤال: أثر كتاب الشعر لأرسطو في البلاغة العربية لأن السؤال الصحيح هو: كيف تمثل البلاغة العرب كتاب الشعر لأرسطو؟ ويتطلب هذا السؤال تغير الموقف الحضاري للمستشرق إلى الموقف الحضاري للباحث العربي. فالأصل هو الأنا والفرع هو الآخر. إن هذا السؤال المغلوط أثر الآخر في الأنا، إنما يعبر عن الوضع الحالي للثقافة العربية، أثر للغرب في العرب، أثر المركز في المحيط. ثم نمسقه على القدماء، فيصبح أثر: أرسطو في الثقافة العربية أو أثر كتاب الشعر عند البلاغيين العرب. وإن مجرد البحث الوطني قادر على أن يبدع منهجه الذي يجمع بين النقل والإبداع، ويتتبع مراحل الإبداع في النقد العربي. لقد تحول منهج الأثر والتأثر إلى هم عند الباحث، تعذيب الذات في الظاهر وفرحها في الباطن. فالمركز حاضر في الأطراف، وأرسطو عندنا أيضا وليس عند غيرنا فقط فيخف الأحاسيس بالنقص عند الأنا تجاه الآخر، وتفرح بمشاركتها في التراث الإنساني العام بدلا من تهميشها في الأطراف. صحيح أن رفض الأثر والتأثر لكتاب الشعر نظرا لعدم فهم المسلمين له كما يقول المستشرقون (تكتاش، جبريلي، كراتشوفسكي) أو لأصالة المسلمين كما يقول الباحثون العرب (طه حسين) حكمان مسبقان. فلا يثبت الأثر والتأثر ألا بتحليل مضمون دقيق لكل الإحالات في مؤلفات البلاغيين العرب إلى أرسطو وكتاب الشعر وليس مجرد التشابه بين فكرتين. فالمعلل البشري واحد، والحقيقة واحدة بالرغم من تبليين للمواقف واختلاف الحضارات. ولا يمكن الحكم بالأصالة إلا بعد وصف العمليات الحضارية التي يتم من خلالها التحول من النقل إلى الإبداع.

ويتم الإبداع بالاجتماع للوحد والموروث. التوضيح بالوافد من أجل الموروث وقوع في تحجر الأصالة. والتوضيح بالموروث من أجل الوافد وقوع في التبعية والتقليد. وإن إحالة كل إبداع نظري عربي في البلاغة إلى أثر كتب أرسطو انكار للإبداع الذاتي للشعوب والحضارات، وتوضيح بكل الإبداع الحضاري خارج المركز الأوربي للقديم بناء على افتراض وهمي. فقد جمع الأمدى بين النقد اليوناني والنقد العربي، وعربي بين ثقافتين^(١)، يجمع بين القديم والجديد، بين الوافد والموروث^(٢). كما جمع بينهما أبو هلال العسكري في للصناعتين. ويوجد المصدران في كتب البلاغة العربية، الخارجي والداخلي. ولا يخلو كتاب في البلاغة من المصدر الداخلي الذي لا يعرفه المستشرق ولا يعتنى به. فلا يهتم إلا الوافد من اليونان إلى العرب. في حين أنه قد تخلو كتب عدة في البلاغة من المصدر الخارجي، ولا يعتمد إلا على المصدر الداخلي كما هو الحال عند الجاحظ في "البيان والتبيين". وإن كل طرق التجديد ومثاله إنما هي نتيجة لهذا التفاعل بين المصدرين، والتعبير عن مضمون أحدهما في صور الآخر^(٣). وقد يبقى التلاران متميزين في البداية وفي الظاهر، تبارك فلفي يوناني تأثر بالشعر والخطابة وبمصادر فلسفية أخرى، وتبارك عربي خالص نشأ من رواية الشعر والتنافس بين الشعراء. ولكن التجديد في التعبير عن أحدهما بلغة الآخر. فالتجديد في الشعر العربي في الدراسات الوطنية يقلل منهج الأثر والتأثر في الدراسات الاستشرافية. في التجديد الآخر وسيلة والأنا غاية، وفي الاستشراق الآخر غاية والأنا وسيلة.

وفي عمليات الإبداع يتم وضع الآخر في إطار الأنا. ومن ثم يصبح المنطق حالة خاصة للغة. فالمنطق لغة اليونان، واللغة منطق العرب. للمنطق لغة الفكر، وللغة منطق الكلام. القضية هي الجملة، والموضوع والمحمول هما المبتدأ والخبر عند اللغويين، والمصدر والمصدر إليه عند النحويين. والرابطة فعل الكينونة الذي لا يظهر في اللغة العربية. وأسوار القضايا حروف التوكيد. والسلب والإيجاب في المنطق هو النفي والإثبات في اللغة. وقد جعل العرب الشعر جزءاً من المنطق. فهو أحد أجزاء نسق أرسطو من أجل تنظير الشعر اليوناني وتحويله إلى قواعد للخيال أسوة بالمنطق، قواعد التفكير. جعله الشعراء المسلمون أحد أجزاء منطق الظن بعد الجدل والمفسطة والخطابة في مقابل منطق اليقين، المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان. أمثلة يونانية، ومادته من الشعراء والخطباء. وكان من الطبيعي أن يعاد بناء الشعر حتى يدخل كنظرية عامة في المنطق. ونظراً لارتباط

(١) أنظر دراستنا "عربي بين ثقافتين" في هذا الكتاب.

(٢) "أثر"، والتجديد، ولما طرق التجديد أو منطق التجديد اللغوي من ١٢٣ - ١٥١.

الشعر بالمخيلة فقد يرتبط بالالهيات قدر ارتباطه بالمنطق. لقد جعل البلاغيون الشعر نوعاً من الاستدلال. وعند عبد القاهر هو نوع من البرهان لأن للتخييل معنيين : الأول فنى، والثانى منطقي.

وقد كان هدف الحكماء من قبل تمثل هذا المنطق للشعر اليوناني وتعميمه حتى ينطبق على حالات شعرية أخرى كالشعر العربي. لذلك كان هدف الحكماء مع البلاغيين هدفاً مزدوجاً : إحكام للنظرية اليونانية وجعلها قابلة للتطبيق في حالات شعرية أخرى، وفي نفس الوقت المساهمة في الإبداع للنظرى للشعر العربي. فقد قدمة للشعر بحث عن قوانين عامة للشعر وليس فيها أثر لأرسطو. بل هو تطور طبيعي للحضارة الإسلامية في تقاطعها مع الحضارات المجاورة. كما حاول حازم القرطاجنى في القرن السابع إتمام قوانين الشعر عند أرسطو بقوانين أخرى مناسبة للشعر، الأرحب ميداناً والأعظم تصرفاً من فنون القول في الشعر اليوناني. ولا يأخذ قسمة أرسطو الشعر إلى مديح وهجاء لتطبيقها على الشعر العربي وهو أوسع نطاقاً من الشعر اليوناني. وقد شرح ابن سينا فكرة للتخييل والمحاكاة بهدف توسيع النظرية. كما عرضها ابن رشد من أجل تعميمها على آداب أخرى. كان النقد في البداية جزئياً دون وضع للقواعد العامة. ولكن العمومية لم تأت من أرسطو بل من نمو الحضارة الذاتى وإنتقاله من مرحلة الجزئيات إلى مرحلة الكليات كما هو الحال في الرسالة للشافعي في أصول الفقه، وعلم العروض للخليل بن أحمد، وعلم النحو لمسيبويه. وكيف تكون القواعد أرسطية ومشكلة العقل والنقل أساس الحضارة الإسلامية، وعلم الأصول كله علم لوضع القواعد للفقهية للاستدلال؟ يبدأ ابن سينا بالقانون للكلى العلم بعد أن تحول الشعر إلى نظرية كلية. والمعنى الخاص لا معنى له إلا في إطار النظرية العامة. ومن ثم ليس في إعتبار قدمة الشعر صناعة معيارية أى أثر يوناني لأن الحضارة الإسلامية كلها معيارية في علومها، تبحث عن القواعد والأصول.

وإذا ما استعمل الحكماء والبلاغيون للقياس فإن ذلك لا يعنى أثراً أرسطوياً، فالقياس أساس للشرع ومنطق العقل. والعقل أساس النقل. ويدخل كلاهما مع الواقع في صور مركبة في الأهمية للفقهية. وليس المنطق هو أرسطو ولكنه نظرية في العقل. والعقل ليس أرسطو بل هو العقل الإنساني العام عند اليونان والعرب. وإن تأثر الجاحظ بالمنطق والنظر إليه على أنه نوع من الدلالة ليس تأثيراً من أرسطو لأن المنطق قد تم عرضه على العقل فأثبتته العقل. فالجاحظ يتبع العقل، هذا القاسم المشترك بين اليونان والعرب، كما أن تعميم ابن المعتز في البديع ليس نتيجة لأثر منطق أرسطو بل لقدرة العقل النظرية أسوة بباقي العلوم في العروض والنحو

وأصول الفقه. كما أن اتجاه أبى هلال العسكري فى الصناعتين إلى التقسيم والتصنيف ليس أثرا من أرسطو لأن القسمة والتصنيف من أصول العلم عند المسلمين، أصوليين وفلاسفة وكما هو الحال فى "أقسام العلوم العقلية" لابن سينا وفى "إحصاء العلوم" للفارابى. ونقد الشعر عند قدامة ليس متتبعا بالروح اليونانى. فالشعر فى تعريف قدامة "قول موزون مقفى يدل على المعنى". وقد خلا من صفة الذاتية عند أرسطو وهى المحاكاة. كما أن تحليله للمعانى والأغراض من ناحية والنظم من ناحية أخرى ليس من تأثير للمادة والصورة عند أرسطو بل من طبيعة تقسيم الكلام. كما أن تقسيم قدامة لأنواع الشعر ليس صدق لتقسيم أرسطو. وإذا ترك قدامة الغفر وذكر الأثر كمديح فليس من تأثير أرسطو. والغلو فى المعانى ليس من أرسطو بالرغم من إثباته لها. بل إن قدامة ينصر مذهب الغلو. فأحسن الشعر أكذبه. وليس للغلو أثرا من أرسطو فى تصويره مخالفة للشعر للواقع. وليس سوء فهم لا ابتعاد العرب عن خرافة اليونان. إرتبط الشعر اليونانى باللغة اليونانية كما إرتبط الشعر العربى والمنطق الأرسطى باللغة العربية. ولا يرد حكم الغلو والتوسط إلى كتاب الشعر، المصدر الخارجى بل إلى روح الإسلام، المصدر الداخلى. فقد كان المثل الأعلى فى الشعر يقوم على التوسط الطبيعى الفطرى الذى لا شأن له بتعريف الفضيحة عند أرسطو ومطا بين طرفين. كما تعرض نقد الشعر لمشكلة الغريب أو العامة وهى مشكلة لم تولجها أرسطو بمثل هذه القوة.

وهناك موضوعات بلاغية عربية صرفة لم يتعرض لها البلاغيون تحت تأثير أرسطو مثل اللفظ والمعنى، والتخيل والمحاكاة، والصدق والكذب، والنظم والطرق الشعرية، فمشاكل البلاغة العربية نابعة من طبيعة اللغة العربية. فمشكلة اللفظ والمعنى ليست ناشئة من مشكلة الصورة والمادة عند أرسطو. فشتان ما بين اللغويات والطبيعات. وقد عرف العرب هذا التقابل بين اللفظ والمعنى قبل معرفتهم بالتراث الأرسطى. فهى مشكلة فى الموروث قبل أن تكون فى الواقع. برزت فى مشكلة خلق القرآن حتى ولو كان أرسطو قد تكلم عنها فى "كتاب العبارة"، ونص على أن الكلام فى النفس وليس فى الصوت، وقبل أن يكون مبحث لللفظ والمعنى فى المنطق فإنه مبحث عربى صريح عند المتكلمين والأصوليين والحكماء والصوفية. بل إنه مبحث لغوى بديهى وليس مشكلة بلاغية وبالأولى ألا تكون أرسطية. هى مشكلة عامة فى كل حضارة لم تشغل بال أرسطو كثيرا فى كتاب الشعر. كانت أدق فى علم المنطق ثم إنتقلت عند المسلمين فى علم البلاغة متصلة بالواقع الشعرى بما فيه من تقليد وتجديد. يلتقيان عند عبد القاهر فى "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز". ساعدت عوامل داخلية على نشأتها، سلطان الشعر القديم الذى يركز على اللفظ ثم ظهور أبى تمام بمذهب جديد فى الشعر يركز على

المعنى. هناك إبداع شعري داخلي قبل أن يكون هناك أثر خارجي. والجمع بين اللفظ والمعنى هو موقف المسلمين بإجماع باستثناء الحشوية التي تركز على اللفظ وحده. وكانت للمشكلة دوافع إعتقادية وسياسية وإجتماعية محددة. نشأت في جو ديني، وبدأت حول القرآن، هل هو اللفظ أم اللفظ والمعنى؟

وقد تحدث إبن المعتز عن الأسلوب كما تحدث أرسطو دون أن يكون في حديثه بالضرورة أي أثر لكتاب "الخطابة". وهل يحتاج للخطباء العرب، خطباء الطبيعة والسليقة، إلى نظريات أرسطو للتعليمية في الخطابة؟ والصدق الفني ليس من أرسطو بل طبيعة الشعر العربي. وتعود القضية إلى القائل نفسه عندما يترك نفسه على مسجتها يكون صادقا. وعندما يتكلف ويتصنع يكون كاذبا. أما إهتمام عبدالقاهر بالنظم فإنه كان بدافع الرغبة في معرفة إعجاز القرآن وليس من فكرة الوحدة عند أرسطو في حديثه عند التراجيديا. النظم عند عبد القاهر وسيلة لمعرفة إعجاز القرآن وليس من الأسلوب عند أرسطو. وكون النظم لديه صورة المعاني لا مادتها لا شأن لذلك بفكرة أرسطو من أن الشعر محاكاة لأفعال أو لمعان. وإذا كانت الوحدة من الأفكار الأساسية في "كتب الشعر" فإنها أيضا أساس العقيدة في الحضارة للجديدة. الوحدة الفنية جزئية بينما الوحدة العقلانية شاملة وقادرة على احتواء الوحدة الجزئية: وإن إفتراض الأثر في مسائل عامة مشابهة لا ترتفع إلى درجة للتعمق الكامل للصناعة الشعرية ولا إلى التفصيلات الجزئية لإفتراض يقوم على الحد الأوسط بين الافراط والتفريط.

وهناك كثير من المسائل البلاغية من الموروث للخالص وتعبير عن البيئة الإسلامية ولا صلة لها بالثقافة اليونانية. ومن ثم تخلص كلية من الأثر والتأثر. وتمتلى بالعبارات الدينية بل للصوفية تجعل العلم نورا وبصيرة وكشفا للحجاب. فقد وردت أساليب التشبيه والتمثيل والاستعارة في القرآن. وقد لجأ الزمخشري إلى التمثيل مثل عبد القاهر نظرا لوجود آيات ظاهرها يوهم بالتشبيه. وهناك آيات أخرى لا يمكن فهمها على أنها تشبيه وتمثيل. وقد يكون التمثيل والتخييل دليلا على الربوبية والوحدانية كما يشهد بذلك كلام الرسول والعرب. والتخييل موجه إلى المتكلمين الذين عابوا الشعر ووصفوه بالكذب. وليس بين ذم الشعر لكنبه وبين دعوة الشعراء إلى الصدق وإلزامهم صدور المنطق فرق كبير. فالتمثيل القرآني أخف من التمثيل الشعري.

وقد إرتبط النقد العربي بنقد القرآن نفسه. كما إرتبط نقد الشعر إرتباطا وثيقا بالرواية في علم الحديث، والاكتفاء أحيانا بالرواية كنقد خارجي دون نقد داخلي،

بالسند دون المتن^(١) . ثم غلب النحو للغة عند آخرين قبل أن يطلب الذوق. لذلك يرتبط للنقد بالمروقات الأدبية والانتحال. كما عالج الفقاد الصلة بين الشعر والتاريخ ليس بناء على ما قاله أرسطو بل قاصدين القصص للقرآن كما وضح فى الدراسات الحديثة حول الفن القصصى فى القرآن. بل إن قسمة الشعر عند ابن رشد إلى مديح وهجاء أكثر إنطباقا على القصص للقرآن منها على الشعر العربى. ويكثر ابن المعتز من إيراد الأمثلة القرآنية والأحاديث والخطب والشعر للقديم ليثبت أن هذه الأساليب الأدبية التى يسميها البديع لم يخترعها المحدثون بل إعتى بها القدماء، وأنها من الموروث وليست من الواقد. يكفى أسماء البيان والبديع والقدرة على وضع المصطلحات العربية فى مقابل المصطلحات الواقدية. ولا يفسر عبد القاهر بمفهوم النظم بلاغة القرآن فصب بل كل كلام بليغ شعرا أو نثرا. هناك إذن نظرية أعم يعطيها للوحى كى تنطبق على غيره حاول وضعها عبد القاهر فى "أسرار البلاغة" ثم تطبقها فى "دلائل الإعجاز". بل إن الأمدى يشرح اللطل الأربع عند أرسطو بالجوء إلى التصور الإسلامى للخالق والمخلوق حتى يمكن إحتواء الواقد فى الموروث.

إن التعامل الحضارى مع الواقد والموروث ليس بالضرورة عن طريق منهج الأثر والتأثير بل عن طريق التفاعل العضوى بين الاثنين. الواقد يظهر الكامن فى الموروث، والموروث يوسع من إطار الواقد. مثل ذلك التخيل بين أرسطو وعبد القاهر. لقد اتسع نطاق التخيل عنده حتى شمل العرب واليونان من أجل خلق رؤية حضارية شاملة لا فرق فيها بين العرب واليونان. كما حاول الأمدى الجمع بين التيارين العربى الذوقى واليونانى للفلسفى فى تصور واحد كللى وشمل. ويؤكد حازم القرطاجنى مع ابن سينا والفارابى أن القولين التى وضعها أرسطو غير كافية لأن تطبق على أشعار العرب. ويستند إلى مقارنة أشعار العرب التى تصف الذوات والجواهر بأشعار اليونان التى تصف الأفعال والأحوال. ويستشهد بأخر فقرة لابن سينا فى كتاب الشعر، كل أمة لها خاصيتها فى الشعر، فخصوصية أشعار اليونان بأوزانها وموضوعاتها الخرافية. وتميزهم بالشعر الملحمى (التاريخى) وهو ما جاء للقرآن بالقصص بديلا عنه. وخصوصية العرب تشبيه الأشياء بالأشياء، للذوات لا الأفعال. فعلى أرسطو التعلم من العرب بنىويا، وليس على العرب للتعلم من

(١) أنظر دراستنا: "من نقد المتن إلى نقد المتن". مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة

١٩٩٦ ص ١٣١-٢٤٣.

أرسطو تاريخيا. فتوسيع القوانين الشعرية أو الزيادة عليها من الشعر العربى على الشعر اليونانى يكون من أجل الشعر المطلق وإيجاد قوانين عامة للشعر تنطبق على شعر الأمم كلها. ولو علم أرسطو غير شعر اليونان لزد قوانينه. ويستشهد حازم بأخر فقرة فى كتاب الشعر أيضا لابن سينا تبين ضرورة الاجتهاد والريادة والإكمال، ويحقق مشروعه فى التحول من النقل إلى الإبداع، وليس فى التوفيق بين التيارين اليونانى والعربى أو فى غلبة التيار اليونانى عليه كما غلب على عبدالقاهر التيار العربى.

يتميز "كتاب أرسطوطاليس فى الشعر" بالوضوح للتمام، وبالدفقة والتحليل "الميكروسكوبى" الدقيق. فله فضل الريادة مع باقى الروا. وهذه المراجعة إثراء للحوار بين القدماء والمحدثين، بين الاستشراق الغربى والدراسات الوطنية. وهو إجتهد قد يخطئ وقد يصيب. وهى قراءة ذاتية وليست عرضا موضوعيا. تظهر للكامن وتبرز القضية. وتعيد طرح الأشكال دون أن تقدم مادة جديدة أو رأيا جديدا. تمثل نقلا من الألب إلى الفلمفة، ومن حالة خاصة، كتلب الشعر، إلى حالة عامة أرسطو، إلى حالة أعم، التراث اليونانى كله. وأرسطو موضوعيا هو أكمل ما فى التراث اليونانى. لم تتم الإحالة فيها إلى نصوص للكتاب إكتفاء بشهرته. وتمت الإحالات إلى دراسات سابقة عالجت نفس الموضوع، وطرحت نفس الاشكال بعيدا عن النرجسية والتمركز حول الذات. ويظل الموقف الحضارى للباحث، علاقة الأنا بالآخر كوضع مبدئى، هو الذى يحدد منهجه ورؤيته فى البداية والنهاية.

(١٢)

قراءة "مفهوم النص"

عرض و مراجعة

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -) (*)

أولاً : قراءة النص أم قراءة النفس ؟

عندما يقرأ الباحث موضوعاً خارجياً مستقلاً عنه ومحلياً أمامه فإنه يشاهد ويقارن، ويصف ويحلل، مثل عالم الطبيعة. أما عندما يقرأ موضوعاً هو جزء منه فإنه يحلل نفسه، ويصف تجارية، ويعبر عن مواقفه. وقراءتي "مفهوم النص" من النوع الثاني^(١). فالموضوع وصاحبه، والكتاب ومؤلفه، كلاهما من مكونات النفس، وجزء من تاريخها، بل بنيتها، إلى حد يصعب معه تحديد من يقرأ من؟ هل يقرأ "مفهوم النص" مشروع "التراث والتجديد" ويعكس عليه صورته، أو تقرأ المراجعات المستمرة لمراحل "التراث والتجديد"، منذ البيان النظري الأول "موقفنا من التراث القديم" (١٩٨٠) إلى "من العقيدة إلى الثورة" (١٩٨٩) حتى "من النقل إلى الإبداع" الذي هو في سبيل التكوين "مفهوم للنص"، الذي تنعكس صورتها عليه؟

"مفهوم النص" تطوير لمشروع "التراث والتجديد"، وأحد مراحله المتقدمة، من المغزى إلى الدلالة، ومن التكوين إلى التناول، ومن الخطاب الإيديولوجي إلى الخطاب العلمي، ومن القراءة المفرضة إلى القراءة المنتجة، ومن قراءة الحاضر في الماضي إلى قراءة الماضي في الحاضر، ومن البناء الشعوري إلى البناء التاريخي، ومن إعادة الطلاء إلى إعادة البناء^(٢). فمن هذا الموقف المتقدم لـ "مفهوم النص" تتم قراءته ومراجعته، لا من أجل إرجاعه إلى الوراء، إلى المصدر الذي خرج منه . فالجنين لا يعود إلى الرحم، ولكن من أجل دفعة إلى الأمام، إلى حلمه الذي يسعى إليه، حتى يحقق مرحلته المتقدمة، وحتى يستقل الجيل الجديد عن الجيل القديم، ثم يصبح الجيل الجديد قديماً يتولد عنه جيل جديد ثانٍ، في دورة مستمرة للحياة. ويتحقق توالد الباحثين والمفكرين والفلاسفة والعلماء بعضهم من بعض، كما هو الحال في أنساب الآلهة عند القدماء. نعيش ذلك منذ فجر نهضتنا الأخيرة عند الرواد الأوائل للتيارات الفكرية الثلاثة في الفكر العربي الحديث، من الأفغاني

(*) مجلة فصول، المجلد التاسع، العددان الثالث والرابع، فبراير ١٩٩١ ص ٢٢٧-٢٣٧.

(١) نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠.

(٢) نصر حامد أبو زيد : التراث بين التناول والتكوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي. لُف، مجلة

للإبلاغ المقارنة، العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠ ص ٥٤ - ١٠٩.

والطهطاوى وشبلى شمیل إلى الجيل الثانی : محمد عبده ولطفی السيد وفرح أنطون، إلى الجيل الثالث : رشید رضا وطه حسين ويعقوب صروف، إلى الجيل الرابع: حسن البنا وأمين الخولى وزكى نجيب محمود. ويعترف المؤلف بفضل السابقين طه حسين وأمين الخولى ، ونحن، المراجع والمؤلف، أبناء الجيل الخامس^(١).

وهذا كله يفرض منهجاً معيناً فى المراجعة. فمجرد العرض تكرر لا جديد فيه. وقراءة الكتاب نفسه، فى هذه الحالة، أفضل من مراجعته. فالنص المباشر أفضل من التوسط إليه بوسيط هو المراجعة. ومتى يمتنع أحد لأحد لقمته؟ أما قراءة النص من أجل إعادة إنتاجه فيشمل العرض والقراءة، أى العرض الكاشف، إما بالرجوع إلى بنية النص ذاته وتركيبه من حيث فن التأليف وصناعة الكتاب، وهذه هى المراجعة الشكلية، أو بالرجوع إلى الموضوع ذاته من أجل إعادة دراسته من حيث هو علم. وهذه هى المراجعة الموضوعية.

ولا تنفى المراجعة كيل المدح أو الذم للكتاب وصاحبه. فقد جاوز الفكر العربى والبحث العلمى فى أوطاننا هذا الذى برع فيه القدماء والمحدثون، المديح والهجاء، شعراً ونثراً، علانية وسراً. فالمؤلف عالم ومواطن جاد والمراجع كذلك، والقضية مشتركة، واللهم لدى الجميع، والصواب صواب الاثنين، والخطأ خطأ الاثنين. كما لا تعنى المراجعة بيان الصواب والخطأ، الصواب لتأييده والنشأ عليه، والخطأ لنقده والتحذير منه. فتلك مراجعة المتفرجين وليس اللاعبين، والعاجزين وليس القادرين. إنما تعنى المراجعة المشاركة فى إنتاج النص بما هو عمل جماعى، وبمسئولية جماعية. القضية قضية الجميع، والمسئولية مسؤولية الجميع.

إن المراجعة ذاتها عمل مشترك بين المراجع والمؤلف، لا فى قراءة مشتركة للنص فحسب، بل فى المراجعة الفعلية كذلك. يقرأ المراجع المؤلف، ثم يقرأ المؤلف مراجعة المراجع، ثم يقرأ المراجع مراجعة المؤلف لمراجعته. وهكذا يستمر الإنتاج المشترك للنص بين المؤلف والقارئ بوصفه مراجعاً، وبين القارئ والمؤلف بوصفهما مراجعين لنص المؤلف الأول. وهكذا يمكن الحصول على تأليف مشترك ومراجعة مشتركة، بحيث لا يكون هناك فرق بين التأليف والمراجعة، بين النص المؤلف والنص المراجع، أو، باختصار، بين المؤلف الأول والقارئ الأول. ثم يموت كلاهما ويصبح نصهما ملكاً للجميع، قراءة وتأليفاً وإعادة إنتاج. وهكذا يتطور العلم، وتتقدم المعارف، وتتراكم الخبرات. وقد نشأ

(١) مفهوم النص من ٢٠-٢١

"مفهوم النص" نفسه من هذا العمل المشترك بين المؤلف وطلابه، سواء في آداب القاهرة أو آداب الخرطوم^(١).

وتصعب المراجعة إلا عندما لا يتلخص الموقف، موقف المؤلف وموقف المراجع، فالمراجعة في هذه الحالة تكون أشبه بالتحسين منها بالقلب. وتكون في الفكر أشبه بالإصلاح منها بالثورة، وأقرب إلى الاتصال منها إلى الانقطاع، تنوعاً على لحن، وليس لحناً مقابلاً، وبلغة الموسيقى "هارموني" وليس "كونتراپونت". ومراجعة "مفهوم النص" مثل هذه الحالة إتفاق بين المراجع والمؤلف في الجوهر وإن لم تكن في الأعراض، في النوع وإن لم تكن في الدرجة. ومن ثم تكون مهمة المراجعة هي دفع النص إلى ميده وليس إخراج منه، وقياسه بمقياسه وليس نقلاً له إلى ميدان آخر خارجه، وتطبيق مقياس أخرى عليه. ويكون القرض من بعض الملاحظات النقدية هو إكمال النص وإعادة إنتاجه. فما تم كسبه قد حصلنا عليه. إنما المراجعة هي طلب المزيد من المكاسب دون خسارة تذكر، إلا سهواً أو نسياناً.

ومن الظلم في المراجعة مطالبة المؤلف بما لم يقد به على أساس أن كان من الواجب أن يفعله. فلو كان الأمر كذلك لكان قد فعله. وفي هذه الحالة تكون المراجعة تأليفاً موازياً ثانياً وليس إنتاجاً مشتركاً للنص الأول. للكتاب في النهاية رؤية المؤلف وعمله وليس رؤية المراجع وعمله. ولكن من العدل مراجعة المؤلف فيما فعله فحسب من أجل تحسينه وإكماله بما هو مسئولية مشتركة، وتذكيره بما فات، أو تصحيح حكم، أو إتقان لفن الصنعة، أو شحذ لهمة، أو تحقيق النوايا بدلاً من الاكتفاء بالإعلان عنها. وكلنا هذا للكيان المزدوج بين الحلم والواقع، بين الطموح والإمكان، من أجل مزيد من الكمال الذي نسعى إليه.

ليت المراجع كان أديباً ناقداً ليحسن المراجعة، أو كان لغوياً ليحسن فهم الدلالات، عالماً بالتراث الأدبي والبلاغي ليحسن تقدير الموقف. لكن المراجع مشتغل بالتراث الفلسفي، يتعامل مع "مفهوم النص" بوصفه كذلك، لا سيما أن الكتاب يتضمن بين دفتيه مادة من علوم القرآن ومن علم أصول الفقه ومن علوم التصوف، وإن لم يضم شيئاً من علم أصول الدين ومن علوم الحكمة، من الكلام والفلسفة. وإنها لمجازفة من أجل التقاء العلوم والتخصصات في حضارة تجمع بينها، ويجمع بينها المؤلف في ميدان "الدراسات الإسلامية"^(٢)

(١) المصدر السابق ص ٥.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢.

ثانياً : "مفهوم النص" فتح جديد

ويمثل "مفهوم النص" فتحاً جديداً في الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية واللغوية، متجاوزاً تكرار لقدماء الذي لا يضيف جديداً، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث وما أكثره لدى إخواننا المغاربة، ترجمة وتأليفاً^(١). إنه جهد أصيل لقراءة القدماء من منظور المحدثين . وإنها لمعادلة الصعبة، وميزان ذهب لا يقدر عليه إلا القليل، هذا الوسط المتعادل الذي حاول "مفهوم النص" الحرص عليه. لم يضع صاحبه بالموضوع، أى النص، من أجل الذات، أى المفسر، ومن ثم رد النص إلى قارئه، ولا بالذات من أجل الموضوع، وفصل النص عن مؤلفه وقارئه، وإعطائه بنية مستقلة، بصرف النظر عن وجوده الشعوري. بل حاول الجمع بين الاثنين فى نسق متناسب، واعتدال واتزان، ليحقق للمعادلة الصعبة بين المنهج الظاهراتى والمنهج البنوي^(٢).

وهو دراسة للنص الدينى، "القرآن الكريم"، دراسة أدبية من حيث أشكال تكوينه. وهو الهدف الأول من الدراسة^(٣). فالنص فى النهاية نص، لا فرق بين النص الدينى والنص الأدبى والنص التاريخى والنص القانونى والنص الفلسفى... إلخ. فالكل إبداع. ولا اختلاف بين النصوص من حيث تكوينها وأثرها، تشكّلها وتشكيلها إلا فى الدرجة. أما فى النوع فلا اختلاف. فالمسافة بين النص الدينى والنص الأدبى ليست بعيدة.

والوحى الإلهى هو قصد من الله تعالى إلى الإنسان، وخطاب موجه إلى البشر على لسان النبى وبغية قومة. فالوحى الإلهى هو وحى أنفاه الله تعالى وتلقاه البشر. أعطاه الله تعالى، ونطق به النبى، وفهمه الناس. ولا شئ يخرج من لا شئ، فلكل حلقات متصلة. وإنما الاختلاف فى الصياغة وفى الأثر، فى الشكل وفى المضمون. فالمسافة ليست بعيدة بين الشعر القديم والقرآن الجديد، بين المجمع القديم والأسلوب القرآنى^(٤). ويمكن دراسة الخصائص الأسلوبية بين سجع الكهان وبين

(١) انظر مثلاً من المترجمات : جيرار جينيت : منخل لجامع النص، ترجمة عبد الرحمن لوب، توفيق، الدار البيضاء ١٩٨٦. رولان بارط : لغة النص، ترجمة فؤاد صفا والصين سيجان، توفيق ١٩٨٨. رولان بارط : درس السيميولوجيا، ترجمة بنعد العالي، توفيق ١٩٨٦. محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعرى (استراتيجية التناس)، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ١٩٨٦. عبد الفتاح كيليطو : الحكاية والتأويل، دراسات فى السرد العربى، توفيق ١٩٨٨. كمال عبد اللطيف : التأويل والمعارفة، نحو تأصيل فلسفى للنظر السياسى العربى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ١٩٨٦. محمد السرخي : محاضرات فى السيميولوجيا، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨٧.

(٢) مفهوم النص ص ٦

(٣) المصدر السابق ص ٢١-٢٢

(٤) المصدر السابق ص ١٥٧-١٦١ ص ١٦٤-١٦١

القرآن^(١). ومراحل الوحي متصلة من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. عرف الغرب اليهودية ولم يتبنوها لعنصريتها. كما عرفوا النصرانية لأنها دين الروح المحتلين ديار للعرب، وعرفوا الإسلام من خلال الحنفية دين إبراهيم^(٢). لا يوجد في الإنتاج الأدبي لقوم حلقات مفقودة، ولإبداع أصيل على غير منوال. ولا يقلل ذلك من شأن الإبداع. لقد ربينا على أن الإسلام قطع مع الجاهلية، وأن ثورة ٢٣ يوليو انفصال عما سبقها. فلا نحن حافظنا على القديم وفهمنا تطوره، ولا على الجديد لعدم تأصيله.

النص منتج ثقافي، صاغة البشر شفاهاً أو توكيلاً، لا فرق في ذلك بين النص الأدبي أو للنص الديني^(٣). ولا فرق في ذلك بين النصوص الدينية القرآنية والتوراتية والأنجيلية إلا في مدى قرب نواة النص Urtex من النص المنتج. في حالة النص القرآني، نواة النص هو النص لأنه لم يمر بحقبة شفاهية، بل كان مدوناً منذ لحظة الإعلان. وإنما كان الاختلاف في لهجة القراءة وفي جمع النص وتكوينه. وفي حالة النص الإنجيلي هناك مسافة بين النواة والنص لأنه مر بحقبة شفاهية تتراوح بين ربع القرن والقرن. وفي للنص التوراتي تبعد المسافة بين النواة والنص لأن المسافة بين الإعلان والتكوين تجاوز المئتين سنة قرون، من القرن الثالث عشر قبل الميلاد، حين عاش موسى، حتى القرن السابع قبل الميلاد، في الأسر البابلي، حين عاش عزرا الكاتب الذي دون التوراة.

والوحي بشرى بمعنى أنه معطى لبشر، وهو الرسول، ومصوغ بلغة بشرية، هي اللغة العربية، ومنقول إلى البشر ليحوله إلى شريعة في حياتهم الخاصة والعامة. نقله الرواة شفاهاً، ودونه الحفظة كتابية في أثناء حياة الرسول وبعده. فهمه الناس، واختلفوا في تفسيره، بل تضاربوا في تأويله. وتبنته أنظمة سياسية واجتماعية متباينة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، المحافظة منها والليبرالية، الرجعية والتقدمية. إنه كلام الله عندما أصبح كلاماً للبشر^(٤). وتلك أهمية المنهج^(٥).

والوحي يعني الإعلام. وهو لا يشير إلى النبوة وحدها بل إلى أى نظام من الرموز للحيوان وللنبات وللجماد، ليس إلى الإنسان وحده. الوحي نظام اتصال وإعلام. وقد كان جزءاً من مفاهيم الثقافة العربية المساعدة قبل الإسلام. وهذا كله

(١) المصدر السابق ص ٩١-٩٢

(٢) المصدر السابق ص ٧٠-٧٤. انظر أيضاً، سيد محمود القسنى: النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، سيناء للنشر، القاهرة ١٩٩٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢٧

(٤) حسن حنفي من الحقيدة إلى الثورة، الجزء الثاني، للتوحيد، رابحاً: إليفت لم إنسانيات؟ ص ٦٠٠-٦٦٤، مكتبة مديول، القاهرة ١٩٨٨.

(٥) مفهوم النص ص ٢٧-٣٢

يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه بل كان جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعاً من مواصفاتها وتصوراتها^(١). عربي يخاطب الشاعر والعراف والكاهن، والنبى يخاطب العربى. فالإتصال بين مرسل ومتلق كان شائعاً فى الثقافة العربية.

ويركز "مفهوم النص" على التحليل الدلالى. وهو إسهام لغوى قديم وجديد، من معانى القدماء وسميوطيقا المحدثين^(٢). برع المؤلف فى اختصاصه بلاغياً ونقاداً. وله باع سابق فى الموضوع منذ دراسته الأوليين عن التأويل عند المعتزلة والتأويل عند ابن عربى^(٣). فالنفسير بيان، والتأويل كشف عن الدلالة الخفية للأفعال، والعودة إلى أصل الشئ. للنفسير يتجه إلى الخارج، والتأويل إلى الداخل. التفسير للعلماء والتأويل للخاصة. التفسير علم والتأويل أيديولوجيا^(٤).

ويتميز "مفهوم النص" بالقدرة على أخذ مواقف صريحة فيما اختلف فيه القدماء، والاختيار بين البدائل، ولترجيح بين الروايات، فى شجاعة يُحسد عليها صاحبها، دون محاولات للتوفيق، لا يجد لها سبيلاً أو شرعية أو مبرراً. وهو يعتمد فى ذلك على العقل والبداهة والمنطق، وإن لم يعتمد كثيراً على المصلحة والصالح العام، كما يفعل المراجع الفقيه. ومثال ذلك إختلاف للقدماء فى معنى "قرأ" فى أول ما نزل من القرآن بمعنى ردد أو جمع، وإختلافهم فى أول ما نزل من القرآن، وفى نزول الآية مرتين، وفى نسخ الحكم وبقاء للتلاوة^(٥).

وأخيراً يمتاز "مفهوم النص" بأسلوب دقيق وواضح، لا إسهاب فيه ولا صخب. وهو يلجأ إلى الرسوم التوضيحية والجداول البيانية لمزيد من التوضيح والإقناع، مثل لرسم الخاص بالبعد الرأسى فى الوحي من الله تعالى إلى النبى عن طريق الملك، والبعد الرأسى فيه من الملك إلى الرسول، والتكرار اللغوى فى سورة اقرأ، وسورة المدثر، والوضوح والغموض فى المحكم والمتشابه، ومنحنيات سورة الفاتحة فى علاقتها بعلوم القرآن، وسورة الإخلاص فى علاقتها بمعرفة الذات، وآية الكرسي فى علاقتها بطم لله، والجداول البيانية الموضحة، مثل العموم

(١) للمصدر السابق ص ٢٨

(٢) المصدر السابق ص ١٠٤-١٠٨

(٣) نظر حامد أبو زيد : الاتجاه الحلقى فى التصوير، دراسة فى تقنية المجاز عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢. أيضاً: فلسفة التأويل، دراسة فى تأويل القرآن عند محبى الدين بن عربى، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.

(٤) مفهوم النص ص ٢٥٢-٢٧٢ للمصدر السابق ص ١٣٨-١٤٨

(٥) المصدر السابق ص ١٣٨-١٤٨

والخصوص ، وفى آخر الكتاب عن الآيات الجواهر والآيات الدرر ونسبها ،
وقسمة علوم القرآن ^(١) .

ثالثاً : "مفهوم النص" وفن التأليف

يعنى الفن هنا صناعة التأليف من حيث الشكل، مثل تقسيم الأبواب والفصول
من حيث تناسبها وتناسبها أى فن "التفصيل". فالعمل العلمى مثل العمل الأدبى.
والعمل الفنى له نسبة وتناسب. وهى أمور حرفية صرفة، لا تتعلق بالمضمون.

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب : الأول "النص فى الثقافة (التشكيل والتشكيل)"
(١٢٩ صفحة) ؛ والثانى "آيات النص" (١٢٠ صفحة)، والثالث "تحويل مفهوم
النص ووظيفته" (٧٥ صفحة). ويبدو للتسلسل من حيث الكم بين البابين الأولين، ثم
عدم التناوب بينهما من ناحية وبين الباب الثالث من ناحية أخرى. فالثالث أكبر
بقليل من نصف أحد البابين الأولين، على نحو يوحى بأن موضوع الباب الثالث أقل
أهمية أو أقل دراسة أو أقل تفصيلاً أو ربما كان خارجاً عن الموضوع. ويتأكد ذلك
بقسمة الباب الأول إلى خمسة فصول متتامة: مفهوم الوحي (٣١ صفحة) ، المتلقى
الأول للنص (١٨ صفحة)، المكس والممنس (٢٤ صفحة)، أسباب النزول
(٢٢ صفحة)، للناسخ والممنسوخ (٢٢ صفحة)، الأول أكبرها، والثاني أصغرها.
كذلك ينقسم الباب الثانى إلى خمسة فصول متتامة : الإعجاز (٢٤ صفحة)،
المناسبة بين الآيات والسور (١٩ صفحة)، الغموض والوضوح (٢٢ صفحة)، العام
والخاص (٣٥ صفحة)، التفسير والتأويل (٢٧ صفحة). ولكبرها الرابع، وأصغرها
الثانى. أما الباب الثالث فإنه لا ينقسم إلى فصول لأن مادته لا تتحمل، وينبته لم
تكتمل. فهو مقسم إلى ثمانية بنود مرقمة متفاوتة الطول، كما يلى : علوم القشر
والصنف (٤ صفحات)، علوم للباب (الطبقة العليا) (١٣ صفحة)، علوم للباب
(الطبقة السفلى) (٦ صفحات)، مكانة الفقهاء والمتكلمين (صفحتان)، التأويل (من
القشر إلى اللب) (٨ صفحات) ، التأويل (من المجاز إلى الحقيقة) (٦ صفحات)،
تفاوت مستويات النص (١٢ صفحة). وأكبر هذه البنود البند الثانى، وأصغرها البند
الرابع. وكان يمكن بمزيد من الثانى والروية قسمة هذا الباب على الأقل إلى خمسة
فصول كذلك. الأول "علوم القشر واللب" يضم البنود الثلاثة الأولى . والثانى
"التأويل بين الحقيقة والمجاز" يضم البندين الخامس والسادس . والثالث "تفاوت
مستويات النص" ويشمل البند الثانى بمفرده. والرابع "العام والخاصة بين الظاهر
والباطن" ويحتوى على البند السابع وحده. والخامس "مكانة الفقهاء والمتكلمين"
ويضم البند الرابع. وقد يكون المصيب فى كون الباب الثالث على ما هو عليه، دراسة

(١) المصدر السابق من ٤٧/٦٤ من ٧٨ من ٨٢ من ٢٠٣ من ٢٤٧-٢٤٩ من ٢٤٣ من ٣٢٨-٣٤٨

النص الصوفي، الغزالي نموذجاً، في ظروف الغربة في أقصى الشرق، هذا الصنع البعيد، وما يعنى ذلك من قلة المراجع، وضرورة البحوث الجزئية التى تقتضيها الظروف فى هذا الموضوع أو ذاك، ورغبة الباحث بعد ذلك فى جمع هذه الدراسات كلها فى كتاب واحد، به وحد الرؤية أو وحدة المنهج على حساب وحدة الموضوع^(١).

الباب الثالث كله تحويل مفهوم النص ووظيفته خارج عن موضوع النص فى علوم القرآن، وأدخل فى موقف الصوفية من النص، الغزالي نموذجاً، معرفة الله، وطريق السلوك إلى الله، وتعريف الحال عند الوصول، والثواب والعقاب، كلها أدخل فى موضوعات التصوف للصرف، وليس فى موضوع النص^(٢). وكذلك كان تصنيف العلوم خارج موضوع النص^(٣). ويصعب تعميم نموذج الغزالي على التصوف كله، أو على موقف الصوفية من النص القرآنى. كما يصعب الحكم على الغزالي إجمالاً فى موقفه من النص من خلال الغزالي صوفياً. فالغزالي هو صاحب "المستصفى فى علم أصول الفقه" كذلك. وله فى النص موقف الأصولى الذى لا يبعد كثيراً عن مفهوم النص فى علوم القرآن، خصوصاً فيما يتعلق بمنطق الألفاظ والمبادئ اللغوية. و"المستصفى" آخر ما كتب الغزالي بعد "جواهر القرآن" و"إحياء علوم الدين" و"المنقذ من الضلال". وكان له أبلغ الأثر على أين رشد لفتيه حتى شرجه أين رشد. كما أن البندين السادس والسابع فى هذا الباب عن المجاز والحقيقة، والظاهر والباطن أدخل فى المبادئ اللغوية فى علم أصول الفقه، وأقرب إلى الفصل الرابع من الباب الثانى "آليات النص" عن العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد^(٤).

ويبدأ الكتاب بمقدمة تبين ظروف التأليف ومناسباته، والشكر الواجب لمن يستحقه (٤ صفحات)، ثم يتمهيد عن "الخطاب الدينى والمنهج العلمى" يكشف عن موقف المؤلف النظرى ورؤيته للعلم والمواطنة، ولدور العالم والمواطن (٢٣ صفحة). ولكنه يخلو من خاتمة يجل فيها الباحث أهم النتائج العامة للبحث، ويراجعها على مقدماته النظرية الأولى لمعرفة إلى أى حد تتفق معها وتخرج منها، أو فى حجمها وأهميتها.

كما تبدو الجداول الأخيرة (١٣ صفحة) مستمدة من الغزالي من حيث هى مادة وإن لم تكن كذلك فى صياغتها. وهى ثلاثة أنواع: الأول تصنيف آيات كل

(١) المصدر السابق ص ٢٢

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٤-٢٩٥

(٣) المصدر السابق ص ٢٩٧-٣٠٣

(٤) المصدر السابق ص ٣١٣-٣١٩ ص ٣٢٥

سورة طبقاً لنوعين : الآيات الجواهر والآيات الدرر (٩ صفحات)، ثم عقد نسب رياضية عامة بينها (١٥١٨ آية) وبين مجموع آيات القرآن (٦٢٦٦ آية) وهي ٢٤,٢٢٥٪، الآيات الجواهر منها ١٢,٣٣٨٪، والآيات الدرر ١١,٧٧٧٪، وتوجد في ٩٨ سورة من ١١٤ هي مجموع سور القرآن، ومن ثم تكون نسبتها ٨٥,٩٦٪. والثاني رسوم بيانية لمحتويات ثلاث سور بالنسبة لمضمونها : منحنى سورة الفاتحة في علاقتها بعلوم القرآن، ومنحنى سورة الإخلاص في علاقتها بمعرفة الذات، ومنحنى آية الكرسي في علاقتها بعلوم معرفة الله (٣ صفحات). والثالث جدول واحد يشمل خمسة علوم الباب إلى الطبقة السفلى والطبقة العليا، وخمسة الطبقة السفلى إلى أحوال السالكين والتائبين (قصص القرآن)، ومحاكاة الكفار ومجادلتهم (علم الكلام)، وتعريف عمارة منازل الطريق (علم الفقه). ثم خمسة الطبقة العليا إلى معرفة الله، وطريقة السلوك إلى الله (الطريق للمستقيم)، وتعريف الحال عند الوصول (الثواب والعقاب)، ثم خمسة قصص القرآن إلى قصص الأنبياء وقصص الكفار، وعلم للكلام إلى الرد على ذكر الله بما لا يليق، والرد على ذكر الرسول بما لا يليق، والرد على إنكار اليوم الآخر، ثم خمسة معرفة الله إلى معرفة الذات، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال، ثم خمسة معرفة الله إلى معرفة الذات، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال. ثم خمسة معرفة الأفعال إلى عالم الغيب والممكنات، وعالم الحس والشهادة. أما علوم القدر والصدق فإنها أقل تفريعاً من علوم الباب. إذ تنقسم مرة واحدة إلى خمسة علوم : علم مخارج الحروف (الأصوات)، وعلم اللغة (الألفاظ)، وعلم النحو (الأعراب)، وعلم القراءات (وجوه الإعراب)، وعلم التفسير (الظاهر). وكل ذلك مادة غنية لو تم تفصيلها وتحليلها إلى بنى النص في الشعور وفي الكون كما يفعل الصوفية عموماً، والشيعية خصوصاً، والباطنية على وجه أخص. وهي مادة لا تدخل في متن الكتاب شرحاً وتبسيطاً، كما أنها خارجة عن علوم القرآن. والكتاب الرئيسي الذي استمد منه الباحث المادة "جواهر القرآن" للغزالي ليس مؤلفاً في علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحي، بل هو بصور موقف الصوفية من النص القرآني، ومن ثم كان أدخل في علوم التصوف.

إن بنية الكتاب على هذا النحو، من بابين في الموضوع وباب ثالث خارج الموضوع ينقصها باب أول تمهيدى عن "مفهوم النص" في العلوم الإسلامية، مادام قد تم الخروج من علوم القرآن في البابين الأول والثاني إلى علوم التصوف في الباب الثالث. وقد ينقسم هذا الباب للتمهيدى الأولى أيضاً إلى خمسة فصول. يعرض فصل أول منها للموضوع أولاً من منظور كلي وشامل. فإذا كانت الحضارة الإسلامية حضارة نص، كما يقول المؤلف في التمهيد، مثلاً في ذلك مثل الحضارة اليهودية، وليست حضارة طبيعية مثل الحضارة الأوربية في

العصور الحديثة، فإنه من المفيد بيان ذلك في رؤية كلية أولى عن "مفهوم النص" في التراث الإسلامي^(١). ويعرض فصل ثان لمفهوم النص في العلوم العقلية النقلية الأربعة، في علم الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، لمعرفة كيف استطاعت العلوم المختلفة تقديم مفاهيم متباينة للنص : النص العقائدي في الكلام، والنص الفلسفي في الفلسفة، والنص التشريعي في الأصول، والنص الروحي في التصوف. ويبدو أن الباب الثالث والآخر "تحويل مفهوم النص ووظيفته" كان يقوم بهذا الدور نظراً لأنه يتناول النص الصوفي، الغزالي نموذجاً، ثم باختصار شديد في صفتين موقف الفقهاء والمتكلمين^(٢). ولم يبق إلا الفلاسفة لا سيما أنهم يشاركون الصوفية في منهج التأويل، ثم يعرض فصل ثالث لظهور العلوم العقلية الخاصة التي لا تستند إلى نص، مثل العلوم الرياضية والطبيعية أساساً والرياضية، مثل الحساب والهندسة والجبر والفلك والموسيقى؛ والطبيعية، مثل الطب والكيمياء والحياة والنبات والحيوان والطب والصيدلة؛ ثم العلوم الإنسانية فرعاً، مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، والتي قد يظهر للنص الديني فيها من وراء ستار باعثاً على نشأة العلم، أو موجهاً عن بعد لبني العلوم ومقاصدها. ويكون السؤال: إلى أي حد يعد نص العلوم الرياضية والطبيعة نصاً؟ وإلى أي حد يعد النص اللغوي والأدبي والجغرافي والتاريخي نصاً؟ وهل يشارك في مفهوم النص في علوم القرآن؟ وهل تم تناول النص الأدبي، وهو أقرب للنصوص إلى النص القرآني، بالطريقة نفسها التي تم بها تناول النص القرآني؟ ويعرض فصل رابع للنص في العلوم النقلية : علوم القرآن، وهي حالة "مفهوم النص"، وعلوم الحديث، وعلم التفسير، وعلم السيرة، وعلم الفقه. فعلوم القرآن ليست مستقلة بذاتها. بل تتدخل في منظومة أعم هي العلوم النقلية. وهي الأكثر تأثيراً في الثقافة العامة، وعلى الجماهير، من خلال الأئمة والدعاة، بعد انحصار العلوم العقلية النقلية الأربعة عند الخاصة، وانحصار العلوم العقلية، خصوصاً الرياضية والطبيعية منها عند خاصة الخاصة. ويعرض الفصل الخامس علوم القرآن، نشأتها وتطورها، منذ "كتاب المصاحف" للسجستاني، حتى الزركشي في "البرهان" والسيوطي في "الإتقان". فقد تطورت كل العلوم واكتملت في القرنين السادس والسابع الهجريين. ويستطيع المنهج التاريخي معرفة أي موضوعات علوم القرآن نشأ أولاً وكان نواة لها، وأنها تطورت وتكون، وأنها يمثل أكتمال العلم ونهايته. هل خضعت بنية علوم القرآن وترتيب أبوابها وفصولها في المؤلفات

(١) للمصدر السابق ص ١١

(٢) للمصدر السابق ص ٣٠٣-٣٠٤

المتأخرة إلى الترتيب التاريخي أو أصبحت ذات بنية مستقلة عن التاريخ؟ وهذا هو الإشكال نفسه في علم الكلام، عندما سبق العدل التوحيد تاريخياً، ثم سبق التوحيد العدل بنية. وهل مادة علوم القرآن ممتدة من ذاتها أو أنها مستعارة من علم أصول الفقه، من مباحث الألفاظ في المجمل والمبين، الخاص والعلم، أو من علم أصول الدين في الإعجاز؟ إن علاقة المفسر بالنص ليست في علوم القرآن وحدها بل في كل العلوم. وقد درسها الباحث من قبل في علم الكلام عند المعتزلة، ولدى الصوفية عند ابن عربي.

لم تظهر في "مفهوم النص" تاريخية علوم القرآن، كيف نشأ هذا العلم، وكيف تطور، ومتى اكتمل، وماذا كان الهدف من تأسيسه، وكيف تم استعمله في كلياته، أو استعمال موضوعاته المتعددة أجزاء في عملية الصراع الاجتماعي، وكيف دخل في البنية الاجتماعية؟ كيف تشكل نص علوم القرآن وكيف شكل، ليس في البنية الثقافية فصص، بل أيضاً في البنية الاجتماعية؟

ولم تقتصر المصادر والمراجع على علوم القرآن وحدها، مثل "البرهان" للزركشي، و"الإتقان" للسيوطي، بل ضمت مراجع في العلوم النقلية الأخرى، ومنها علم التفسير، مثل "الكشاف" للزمخشري، و"جامع البيان" للطبري، ومنها علم الحديث، مثل "تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة، و"الجامع الصحيح" لمسلم، و"مختصر صحيح مسلم" للمنذري؛ ومنها علم المسيرة، مثل "السيرة النبوية" لابن هشام؛ وبعض العلوم النقلية الأخرى؛ ومنها علوم التصوف، مثل "الفتوحات المكية" لابن عربي، و"إحياء علوم الدين"، و"المنقذ من الضلال" للغزالي. ولكن الغالب هو علم الكلام، مثل "الفصل" لابن حزم، و"إعجاز القرآن" لهياكلاني، و"الانتصار" للخطيب، و"الملل والنحل" لشهرستاني، و"إعجاز القرآن" للقاضي عبد نجبار، و"فضائح الباطنية" للغزالي، وبضع العلوم الإسلامية، ومنها الأنب، مثل "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر، والتاريخ مثل "المقدمة" لابن خلدون.

ومع ذلك تعتمد كثير من الفصول على عدد قليل من المراجع، ينتمي إلى نوع واحد. ويظهر ذلك بوضوح في الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" الخاص بالغزالي. إذ يعتمد أساساً على كتاب واحد هو "جواهر القرآن" (٥٦ إحالة)، ثم "الإحياء" (١٢ إحالة)، ثم "الفتوحات" (إحالة واحدة). وكذلك يعتمد الفصل الأول "مفهوم الوحي" من الباب الأول أساساً وبعد الاستشهاد المباشر بآيات القرآن (٢٦ مرة) على "المقدمة" لابن خلدون (١١ إحالة)، و"البرهان" للزركشي (١١ إحالة)، ثم "الإتقان" للسيوطي (٣ إحالات).

وبالرغم من أن عناوين الأبواب الثلاثة والفصول العشرة والبند الثمانية في الباب الثالث محكمة، وكذلك عناوين الموضوعات الجانبية داخل كل فصل، إلا أنه في الفصل الأول توجد ترقيمات لأجندية من أحتى هـ فى الموضوع الثالث، الوحى بالقرآن، دون عناوين جانبية لها. فالترقيم فى حاجة إلى رأس موضوع، ورأس الموضوع فى حلجة إلى ترقيم^(١).

ويكثر الباحث من عبارات التقديم والتأخير، والإعلان عما هو آت، والتذكير بما فات فى آخر الفصول وفى أواسطها وفى أولهاا للربط بين الأفكار. ويمكن للقارئ أن يدرك تسلسل الموضوع وبينته دون إعلان المؤلف عن ذلك. فالترابط العضوى يفرض نفسه، والمسار الطبيعى مرئى للعيان. وقد يكون التقديم فقررة بأكملها فى نهاية باب انتقالاً إلى الباب التالى، وكان المؤلف قد تحول إلى راو عن الموضوع بدلاً من أن يشاهده المنقرج بنفسه^(٢).

رابعاً : علوم القرآن بين البنية والانتقاء

وبالرغم من أن البابين الأول والثاني فى "مفهوم النص" قد ضمما أهم موضوعات علوم القرآن إلا أنهما لم يأتيا عليها كلها، وبدت عملية انتقائية لبعض منها، خصوصاً أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فعلى حين ذكر الزركشى فى "البرهان" سبعاً وأربعين فصلاً، ذكر السيوطى فى "الإتقان" ثمانين فصلاً. ويمكن إعادة تركيب هذه الفصول لاكتشاف بنية للنص وأبعاده المختلفة فى المكان والزمان، والحركة والشخص، والمتلقى أو الحافظ، والواقع والتطور، والنزول والحكم والقراءة والتكوين والفهم .. إلخ. كما يمكن إيجاد دلالة لكل بعد، مثل دلالة المكى والمدنى على التصور والنظام، والعقيدة والتشريعة على النظر والعمل، والفكر والممارسة؛ ودلالة أسباب النزول على أولوية الواقع على الفكر؛ ودلالة الناسخ والمنسوخ على الزمان والتطور والتغير والتدرج، والقياس على الأهلية

(١) المصدر السابق ص ٤٥-٥٩

(٢) مثلاً ذلك: "تلك قضية متناقضتها فيما بعد" (ص ١٤)؛ "يمكن أن تتجلى بشكل أصق فى الفصول التالية" (ص ٦٥)؛ "هو موضوع تحليلنا فى الفصل التالى" (ص ٨٤)؛ "سبقت لنا الإشارة فى التمهيد إلى أن" (ص ٨٥)؛ "لذى سنمرض له فى الفصل التالى" (ص ٨٥)؛ "كما سنوضح فى الباب الثالث من هذه الدراسة وكما سبق أن ألمحنا فى دراسة سابقة" (ص ٩٣)؛ "موضوع الفصل التالى" (ص ١٠٨)؛ "إن قضية الناسخ والمنسوخ موضوع الفصل التالى" (ص ١٣٠)؛ "إذا كنا فى الفصول السابقة كلها قد ركزنا على بعد علاقة النص بالواقع والثقافة فإننا فى الفصول التالية نود أن نركز على آيات النص، سواء من حيث صلته بالتصووس الأخرى داخل الثقافة، أو من حيث طرائقه فى إنتاج الدلالة. وهذا كله موضوع الباب التالى" (ص ١٥٢)؛ "وقد سبق أن أشرنا إشارة سريعة" (ص ١٥٥)؛ "الذى أشرنا إليه فيما سبق" (ص ١٦٧)؛ "هذا موضوع الفصل التالى" (ص ١٩٧)؛ "قد ناقشنا فى مكان آخر" (ص ٢٠١)؛ "وذلك ما نود أن نكشف عنه فى الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة" (ص ٢٧٢).

والقدرة، ودلالة الحقيقة والمجاز على البعد القنى، ودلالة الظاهر والمؤول على أعماق الشعور، ودلالة المجلد والمبين على احتمالات المعاني المختلفة، ودلالة المحكم والمتشابه على إمكانية التطبيق بطرق متعددة، ودلالة العام والخاص على البعد الفردى للنص، ودلالة الأمر والنهى على أن نهاية النص وغايته القصوى هما اقتضاء فعل. فالنص بنية مكانية وزمانية وحركية وبشرية وواقعية وتاريخية وتشريعية وصوتية وكتابية وذهنية ولغوية وعلمية وخلقية واجتماعية وسياسية.. إلخ.

ويمثل البعد المكاني فى المكى والمدنى، الأرضى والسمائى، الحضرى والسفرى، مع حركة المتلقى. ولكن الدلالة فى المكى والمدنى لأنه المكان الأكثر وثوقاً وبقياً وواقعية. ثم يظهر البعد الزماني فى النهارى والليلى، والصيفى والشتائى، وبخول الإنسان يصبح الزمان القرشى والنومى. ولكن يظل نموذجاً المكان والزمان هما أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فأسباب النزول تعنى المكان الاجتماعى، المكان من حيث هو بشر، يتأزم وتأتى الحلول، ثم يأتى الوحي مرجحاً إحداها^(١). أما الناسخ والمنسوخ فعنى أن النص فى الزمان، يتغير بتغيره، وتعاد أحكامه طبقاً للأهلية والقدرة وإمكانية التطبيق تدريجياً. ويظهر بعد المتلقى فيما نزل على الصحابة، وما نزل منه على بعض الأنبياء. ثم يتلقى الحفاظ والرواة الوحي شفاهاً فنظرو أسانيد من تواتر وأحد ومشهور وشاذ وموضوع ومدرج، كما هو الحال فى علم الحديث. ثم يستمر التلقى عند القراء وآداب التلاوة. ومادام للنص شفاهاً فإن بُعد الصوت يظهر فى الوقف والأبداء، والموصول لفظاً والمفصول معنى، والإمالة والفتح، والإدغام والإظهار، والمد والقصر، وتخفيف الهمزة. ثم تأتى الأبعاد التالية للنص حول النص ذاته، مثل تكرار نزوله للتأكيد والتذكير، وكيفية إنزاله بما هو وحي أو رؤية أو صوت، وتأخر النزول عن الحكم، أو الحكم عن النزول، ونزوله مجعاً ومفرقاً، قصصاً أو حكماً. ومناسبة الآيات للسور والسور للآيات إنما تكشف عن تداخل بعدى البنية والتاريخ، والترتيب اللازمى الموضوعى والترتيب الزماني، وكان التاريخ بنية والبنية تاريخ. ولما كان النص مفهوماً وموضوعاً للعقل نشأ بعد الفهم: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والغريب والمألوف، وما وقع فيه بغير لغة العرب، والوجه والنظائر، ومعانى الأدوات، والأعراب والقواعد، والمحكم والمتشابه، والمقدم والمؤخر، والعام والخاص، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والمشكل، ووجوه مخاطباته، وتشبيهاته واستعاراته، وكتاباتاته وتعليقاته، والحصر

(١) حسن حنفى: الوحي والواقع، دراسة فى أسباب النزول، (ورقة بحث مقدمة إلى الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ١٩٨٩). ونشرت فى هوم الفكر و الوطن، در قباء، القاهرة ١٩٩٨ ج١ التراث والعصر والحداثة ص ١٧-٥٦

والاختصاص، والإيجاز والاطناب، والخبر والإنشاء، والآيات المتشابهات، والأمثال والأقسام، والجدل والمبهمات، والإعجاز. ولما كان النص مصدراً للعلم فإنه يؤسّر علوماً يمكن إستنباطها منه. ويقوم المفسر بتفسيره، والمؤول بتأويله. ومن ثم لزمت شروط المفسر وأدابه، وغرائب التفسير، وطبقات المفسرين. ولما كان النص منتجاً وفاعلاً فله فضائله ومفرداته وخواصه.

تفتقر إذن آليات النص في الباب الثاني إلى بقية الموضوعات علوم القرآن: النص المدون وكيفية للتوين، للنص الشفاهي وعلم القراءات، وأحكام النص وإخضاعه لهجة قریش، ولغة القرآن، والجوانب الأدبية وأشكاله الفنية. وكان يمكن أخذ مادة العلم كلها وإعادة تركيبها للعثور على بنيته ومكوناتها، ومن ثم إظهار أبعاد النص بدلاً من الاختصار على بعض أجزائه المنتقاة. ولماذا الاختصار على بعض المبادئ اللغوية من مبحث الألفاظ، مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفوم، دون بقية المبادئ اللغوية المزدوجة مثل: المحكم والمتشابه، ووضع الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول (الباطن) في الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته"، حين الحديث عن الغزالي؟ وأين المستثنى والمستثنى منه؟ وأين الأمر والنهي، وهما غاية النص ومصبه النهائي في الفعل الإنشائي؟ كان الإشكال في "مفهوم النص" هو التنبذ بين العنوان "مفهوم النص" وللعنوان الفرعي "دراسة في علوم القرآن". فاختار الباحث من علوم القرآن ما يتفق مع مفهوم النص، ولم يجعل علوم القرآن تفرض نفسها على مفهوم النص بكل أبعاده التي تقتضيها علوم القرآن. ومن ثم يكون النقد الأدبي قد تغلب على علوم القرآن في ميدان الدراسات الإسلامية.

خامساً: قراءة جديدة أم خطاب قديم؟

بالرغم من التمهيد النظري الأول "الخطاب الديني والمنهج العلمي" الذي يقدم فيه المؤلف رؤيته فإن الخطاب التقليدي هو الغالب على مجمل الأبواب الثلاثة، باستثناء تحديث هنا وتجديد هناك^(١). فالمادة قديمة تم عرضها على نحو قديم وبأسلوب القدماء. يعرض للفصل الأول من الباب الأول "النص في الثقافة" موضوعات الوحي والقرآن والكتاب والرسالة والبلاغ وإتصال البشر بالجن. ويتناول الفصل الثاني محمد والحنيفة ودين إبراهيم. ويعرض الفصل الثالث للمكي والمدني، وتكرار النزول، والنص والحكم. ويحلل الفصل الرابع أسباب النزول وكيفية التجسيم، وعموم اللفظ وخصوص السبب، وتكرار السبب. ويتناول الفصل الخامس النسخ والمنسوخ مفهوماً ووظيفة، والفصل بين الحكم والتلاوة. أما الباب الثاني "آليات النص" فإنه يغلب عليه أيضاً أسلوب عرض مادة القدماء. إذ يتناول

(١) المصدر السابق ص ٢٣-٥٢

الفصل الأول الإعجاز والفرق بين القرآن والشعر، والقرآن والمجمع، والإعجاز في التأليف، والإعجاز في النظم. ويعرض الفصل الثاني للمناسبة بين الآيات والصور. كما يتناول الفصل الثالث المجمع والمبين، وبعض المبادئ اللغوية من مبحث الألفاظ في علم الأصول. ويغلب على الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" تقسيمات الغزالي ومصطلحاته، مثل علوم القدر والصدق، وعلوم اللباب، لم تظهر القراءة الجديدة والأسلوب الجديد إلا في أقل قدر ممكن، مثل عناوين الأبواب الثلاثة الكبرى: "النص في الثقافة (التشكيل والتشكيل)"، "آليات النص"، "تحويل مفهوم النص ووظيفته"، وفي بعض أجزاء الفصول في أقل قدر ممكن، مثل "التوجه إلى الواقع بالبلاغ"، "تفاوت مستويات النص"^(١). والمؤلف ذو باع طويل في التجديد اللغوي، وعلى دراية تامة بعلوم اللغة الحديثة. وله جولات في الأسلوبية والميموبوطيقا والهرميوبوطيقا. إلا أنه أثر العلم الدقيق دون القراءة الجديدة، إلا في أقل قدر ممكن، وفي اتجاه واحد، وهو التحليل الدلالي.

ويعلم المؤلف في المقدمة أن المنهج الذي سار عليه هو "قراءة ما كتبه القدماء عن الموضوع أولاً، ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانياً"^(٢). ولكن الذي تحقق عملياً هو عرض مادة القدماء في الأغلب، وظهور الرؤية المعاصرة في الأكل. لتقديم هو الأوضح والمباشر، والجديد هو الخافت والمتسلل. كما يعرض المؤلف في التمهيد "للخطاب الديني والمنهج العلمي" لرؤيته لموضوعه، والباحث على التأليف فيه، والجمع بين هموم العالم والمواطن، بين قضايا العلم والوطن"^(٣). "ولم يكن الحوار في هذه الدائرة إن وسع يقف عند حد الهموم الأكاديمية، بل كان يتناول هذه الهموم في إطار من هموم أوسع هي هموم الثقافة والوطن بشكل عام. إن اهتمامات الباحث على المستوى الأكاديمي لا تنفصل عن هموم المواطن بل تتجاوب معها. وليست الأسئلة والاقتراضات التي يطرحها الباحث في أي دراسة في حقيقتها إلا صدى - قد يبدو بعيداً وخافتاً في أحيان كثيرة - لهموم المواطن على أي مستوى من المستويات"^(٤). وهي معادلة صعبة، يصعب إيجاد ميزان دقيق فيها بحيث تتساوى الكتلتان، ولا ترجح إحداها الأخرى. ولم كنا علماء أولاً فعادة ما ترجح كفة العالم ولا تظهر هموم المواطن ورؤيته كيفية استعمال النص في أجهزة الإعلام من أجل السيطرة على رقاب الناس وتبريراً لأعمال السلطان. لا يظهر ذلك إلا وثياً واختراقاً للخطاب العلمي.

(١) المصدر السابق ص ٧٩-٨٤ ص ٣٢٥-٣٢٧

(٢) المصدر السابق ص ٥

(٣) المصدر السابق ص ٩-٣٢

(٤) المصدر السابق ص ٥-٦

فالخطاب العلمى هو السائد، وهموم المواطن إنبثاقت فيه. المقدمة النظرية قوية للغاية. لها رؤية تجمع بين الماضى والحاضر، بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة. وأبواب الكتاب الثلاثة خالية من هذه الجمع فى الغالب، وأقرب إلى الماضى منها إلى الحاضر، وإلى النظر منها إلى العمل، وإلى الفكر منها إلى الممارسة. وهذا هو الميل نفسه الذى وقع فيه "من العقيدة إلى الثورة"، بالرغم من إعلان المشروع فى "التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم" إمكانية إيجاد خطاب واحد يجمع بين هموم العلم والوطن. لقد كان الغرض من "التمهيد" مناقشة مغزى هذه الدراسة بالنسبة لهموم الثقافة والوطن^(١). ومع ذلك، ومع قلة هذه الانبثاقت لهموم المواطن داخل الخطاب العلمى، كلف ذلك الباحث خسارة العالم فى أسماع طلابه فى شتاء ١٩٨٢، فى سبيل الوطن^(٢). بل تغلب فى "التمهيد" هموم المواطن على هموم العالم، وهموم السياسى على هموم الباحث، ويضع ذلك حتى فى الأسلوب والحديث عن الفكر الرجعى، والإمبريالية العالمية، والصهيونية الإسرائيلية، والقوى الرجعية المسيطرة فى الداخل، وسيطرة الصهاينة على المسجد الأقصى، وعن الإسلام والاشتراكية والعدالة الاجتماعية، والانفتاح وشركات الاستثمار^(٣). فإذا صعب وثب المواطن على العالم فى الممتن فإنه يسهل ذلك فى الهامش الخفى الذى تظهر فيه خبايا النفس. فالعالم هو الشعور، والمواطن هو اللاتشعور، مثل الهجوم على الغزالي الأشعرى الصوفى السنى، وصك البراءة والطهارة لصفة السنى لممارسة فعالية الإيديولوجية^(٤).

والأمثلة على الوثب كثيرة تبلغ العشرات. ففى معرض الحديث عن إستحالة الفصل بين النص والواقع يتم الوثب إلى الحاضر، "فإن هذا الفصل فى ثقافتنا المعاصرة، وفى الخطاب الدينى الرسمى على وجه الخصوص، يرد إلى أسباب مشابهة وإن اختلفت الظروف الموضوعية"^(٥). وبعد الحديث عن إجتهادى عمر بن الخطاب فى منع إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة من سياق النص، وفى عدم إقامة حد السرقة على عبيدين جوعهما سيدهما يتم الوثب ويقول "إن الخطاب الدينى المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين"^(٦). وفى معرض التعارض والترجيح بين الروايات القديمة يثبت الباحث أنه "لا بد أن يتمتع الباحث المعاصر

(١) المصدر السابق ص ٦

(٢) المصدر السابق ص ٧

(٣) المصدر السابق ص ٢٣/٢٠/١٦/١٤

(٤) المصدر السابق ص ٩٣

(٥) المصدر السابق ص ١١٢

(٦) المصدر السابق ص ١١٧

بحق الاجتهاد والترجيح^(١). وفي التمييز بين التفسير والتأويل ويقول الأول ورفض الثاني بوصفه مكروهاً، يتم الانتقال إلى العصر الحاضر. إذ "يتجارب مثل هذا التصنيف تجارباً تاماً مع الخطاب السياسي المباشر، الذي يضم كل تحريات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة الفتنة"^(٢). وأيضاً "وليس هذا المصطلح في الفكر الديني الرسمي في حقيقته مغايراً لمصطلح الاتجاهات الرجعية في التراث التي وصمت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتها بأنها تأويلات فاسدة أو مستكرهة"^(٣). وبمناسبة ضرورة التأويل يضرب الباحث المثل بالإجماع، ويتم الوئب "وفي عصرنا هذا الذي يخضع الفكر الديني لأهواء الحكم، وتحول فيه دور الفقيه من رعاية مصالح الأمة إلى تبرير سلوك الحكم ورعاية مصالح الطبقات الممثلة المسيطرة، يتعين إعادة النظر في مفهوم الإجماع فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد..."^(٤). وبمناسبة لفظ التسخير يتم الانتقال من المعنى القرآن، وهو السيطرة على قوانين الطبيعة إلى المعنى المعاصر وثباً "إن المفهوم الطبقي واضح هنا في استخدام لفظ التسخير. فالعمال مسخرون في خدمة للملك لاقامة ملك الدنيا. وأهل الدنيا مسخرون لخدمة أهل الآخرة لكي يستقيم لهم سلوك الطريق. وفي هذا المفهوم يبدو حرص الغزالي على المحافظة على النمق الاجتماعي القائم، مادام هو النمق الوحيد القادر على ضمان الخلاص لأهل الآخرة"^(٥). وأخيراً يتم الوئب انتقالاً من الغزالي القديم إلى الغزالي المعاصر إذا لم يكن يمكن للنمق الغزالي أن يهيمن ويسيطر إلا والواقع الاجتماعي السياسي للعالم الإسلامي يعاني التفتش الداخلي بين طبقات الأمة، وهو تفتش لم يحسمه صراع حقيقي اجتماعي أو فكري، لأن هذا التفتش قد زامنه سيطرة المستعمر وتحالفه مع قوة الاستغلال الداخلية في الأوطان الإسلامية"^(٦).

ومن مظاهر صعوبة المعادلة الصعبة بين القديم والجديد يسقط الباحث أحياناً الحاضر في الماضي، ويستعمل لغة الحاضر في شرح وقائع الماضي، مثل الحديث عن العسكر والعسكريين. والسيطرة العسكرية، والطبقة الحاكمة العسكرية، والدكتاتورية العسكرية، والرضوخ العسكري للأوامر، مما يكشف عن أزمة المواطن من حكم العسكر^(٧). ونظراً لأن الباحث كان يرى الحاضر في الماضي أكثر مما يرى الماضي في الحاضر فقد غلب التراث الحي علوم القرآن باعتبارها

(١) للمصدر السابق ص ١٢٦

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٧

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٨

(٤) المصدر السابق ص ٢٧٢

(٥) المصدر السابق ص ٣٢٥

(٦) المصدر السابق ص ٣٣٦

(٧) المصدر السابق ص ١٥

مخزوناً نفسياً عند الجماهير. وبالرغم من محاولة الباحث الاعتماد على الأمثلة العامة أحياناً، مثل "السرفى بير"، أو الأمثلة القديمة "وحى فى حجر"، إلا أن علوم القرآن الحية وفعلها فى الثقافة الشعبية غابت تماماً^(١). ثم ظهرت فى الخاتمة فى آخر فقرة، بتحول النص للقرآنى، الوحى الحى، إلى تائم وتعاويز تعلق فى الرقاب وعلى الصدور، وفى العريات وعلى الأبواب، فى الموالد والأعياد. "وهكذا تحول النص تدريجياً إلى شئ تميم فى ذاته. وتم "تشيئته" فى الثقافة. فصار حلية للنساء ورقية للأطفال وزينة تعلق على الحوائط وتعرض إلى جانب الفضيّات والمذهبات"^(٢).

وقد طغى الخطاب القديم على القراءة الجديدة حتى فى طريقة العرض، ووضع النصوص القديمة فى صلب المتن، إلى حد الإكثار والإطالة. يبدأ النص القديم من فقرة إلى نصف صفحة إلى صفحة بكلمها وربما إلى صفحتين، وأخيراً إلى ثلاث صفحات^(٣). وتكاد لا توجد صفحة واحدة خالية، إلا فى الأقل، من النص القديم. فمن مجموع ٣٣٦ صفحة، وهى مجموع الكتاب، هناك ٢٦٩ صفحة بها نصوص قديمة، أى أكثر من ثلاثة أرباع صفحات الكتاب مدعمة بالنصوص. وقد يكون لذلك مزية هى السماح للقارئ بمعرفة مادة المؤلف وتتبعه لتحليله لها، موافقاً له أو مخالفاً، ومشاركته له تخلق الجديد من القديم. لكن عيب ذلك فى الوقت نفسه هو كسر إتصال الخطاب العلمى المستقل بذاته عن شواهد الخارجية، وتجاوز الخطابين القديم والجديد، وغيب الوحدة العضوية وعنصر الاتصال البنوى بينهما، فى حين أن وضع الشواهد والأدلة من النصوص القديمة، أى المقروء فى الهوامش أسفل الصفحات لمن شاء من القراء المراجعة والعودة إلى المادة الأصلية، يحافظ على وحدة الخطاب العلمى واستقلاله ونسقه وبنائه، دون عمليات جراحية خارجية لزرع الأعضاء^(٤). وهذا هو الأسلوب المتبع فى "من العقيدة إلى الثورة". فسادة القماء بما فى ذلك أسماء الأعلام تكون فى أسفل الصفحات، وتحليل المحدثين فى أعلى الصفحة.

وتبدو بعض مظاهر الحداثة واثبة على الخطابة القديم على مستوى الأنفاظ والمصطلحات والتعابير والأحكام. فمن مظاهر الحداثة فى الأنفاظ استعمال الأنفاظ العربية، مثل ديكالكتيك، والربط الميكانيكى، والحقائق الإمبريقية، على نحو

(١) المصدر السابق ص ٦٢

(٢) المصدر السابق ص ٣٣٧

(٣) المصدر السابق ص ٣٣٠-٣٣٥ من ١٤٨-١٥١

(٤) أنظر دراستنا "قراءة النص" فى دراسات فلسفية، الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٤٩.

ينس من نقاء اللغة، لا سيما أن موضوع الدراسة هو علوم القرآن، والدارس لغوى بلاغى قدير، وريث عبد القاهر الجرجاني وأبى سعيد السيرافى^(١).

ومظاهر الحدائث فى المصطلحات أكثر وأعم، مثل لفظ آيات، للإشارة بها إلى آيات العموم وآيات الخصوص، وتعنى ألفاظ العموم وألفاظ الخصوص بمصطلح القدماء^(٢). وكذلك آيات التأويل، وآيات النص، وهو الباب الثانى كله الذى يعنى فى معظمه مباحث الألفاظ عند الأصوليين^(٣). أما مصطلح "غوصى" فإنه أقرب إلى وصف النزعات الإشرافية اليونانية القديمة وليس للتصوف الإسلامى المستقل عن اليونان^(٤). وكذلك مفهوم "الثقافة" للورادة فى عنوان الباب الأول "النص فى الثقافة" هو مصطلح حديث، المقصود منه الإشارة إلى التراث القديم الذى مازال حيا فى وجدان العصر أو الحضارة الإسلامية بما هو تعبير شائع^(٥). ولكن يبدو أن المصطلح الحديث مستعمل بالمعنى الوارد فيه فى أنثروپولوجيا الثقافة بما هو علم حديث^(٦). ومن مصطلحات الحدائث أيضاً مصطلح "الغموض"، عنواناً فى الفصل الثالث من الباب الثانى "الغموض والوضوح"^(٧). فهو مصطلح وارد إما من علم اللغة للحديث أو من الاستعمالات المعاصرة الشائعة. وهو ليس لفظاً قرآنياً أو مصطلحاً أصولياً أو من علوم القرآن، وإنما هو لفظ مستحدث وله معنى قبحى. فالغامض عكس الواضح، فى حين ألفاظ القرآن ومصطلحات علم الأصول وعلوم القرآن هى للتشابه والإجمال والإطلاق. فالمجمل أو المتشابه أو المطلق ليس غامضاً بل هو لفظ يحتل معنيين دون ترجيح لأحدهما على الآخر، أو مع احتمال الترجيح. وهو جزء من منطق اللغة، لا من حيث هى لغة بل من حيث هى اقتضاء فعل فى زمان ومكان متغيرين، ولدى أقوام وشعوب على مدى التاريخ^(٨). فالنص متعدد الأبعاد الفنية فى الحقيقة والمجاز، والمعنوية على حسب أعماق الشعور فى الظاهر والمؤول، والاحتمالية من أجل إفساح المجال لحرية الاختيار طبقاً للمكان والزمان فى المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والفرعية فى العام والخاص، والفعلية فى الأمر والنهى. وهذا كله ليس غموضاً بل اقتضاء فعل إنسانى متعدد الأبعاد، أتاه النص فى القدر نفسه من التعدد.

(١) مفهوم النص من ٢٩-٣٠ من ١١٠ من ٢٧ من ١٠٩

(٢) المصدر السابق من ٢٢٥-٢٣٢ من ٢٣٢-٢٤٢

(٣) المصدر السابق من ٢٦٧-٢٧٢ من ١٥٣-٢٧٢

(٤) المصدر السابق من ٢٧٨

(٥) المصدر السابق من ٣١

(٦) المصدر السابق من ٢٨

(٧) المصدر السابق من ١٩٩-٢٢٠

(٨) المصدر السابق من ٢٠ من ٢٠٥ من ٢٠٧

وتبدو الحداثة في التعبيرات في استعمال تعبير "المنهج العلمي" في عنوان التمهيد "الخطاب الديني والخطاب العلمي"^(١). فالمناهج العلمية كثيرة، وليس هناك منهج واحد. وقد يكون المقصود هو التحليل العلمي. كما أن الخطاب الديني متعدد، ولا يوجد خطاب ديني واحد. هناك خطاب ديني سياسي، الغاية منه الدخول في المعارك السياسية والصراعات الاجتماعية. وهناك خطاب ديني علمي، مثل الخطاب الأصولي، الغاية منه وضع منطق للنص من أجل وضع قواعد للسلوك الفردي والاجتماعي. والتقابل بين الخطاب الديني والخطاب العلمي يوحي بأنهما متعارضان بالضرورة. ولكن التعبير الأكثر شيوعاً هو "العقل العربي"، "الثقافة العربية"، "الحضارة العربية"، "النصوص العربية"، من الأخطر فالأقل خطراً^(٢). فالعقل العربي تحت تأثير المستشرقين مثل (فيليب بنائى الإسرايلى)، والمغاربة أحياناً أخرى (الجابري)، مقولة غير علمية، مقولة أيديولوجية صرفة، تعنى المغايرة والمخالفة للأنا، يشير بها المستشرق أو غير العربي إلى غيره ليشتباه بعد أن يتفاخر معه. والعربي لا يصف عقله بأنه عربي لأنه لا فصل بين الذات والموضوع. كما أنه مفهوم لا يخلو من عنصرية. فالعقل ليس له جنس أو بنية. أما الثقافة فهي نتاج العقل، والحضارة مرتبطة بشعب. ويستعمل المؤلف التمييز بين العربي وغير العربي في شرح تاريخية النص : "وإذا كان من الصعب هنا أن نتتبع بدقة ذلك التحول الوظيفي الذي لحق بالنص الديني في حركة الثقافة العربية فإننا نكتفي بالإشارة إلى سيطرة العناصر غير العربية على حركة الواقع العربي الإسلامي، ونقصد العناصر العسكرية من السلاجقة والترك والديلم، ثم سيطرة الدولة العثمانية على العالم الإسلامي حتى الحرب العالمية الأولى"^(٣). وكيف تكون الثقافة عربية وقد حملها العرب وغير العرب؟ ألا يكون لفظ إسلامية علمياً وتاريخياً أدق؟ وفي تساؤل المؤلف عن الهوية الحضارية يرفض التعارض الزائف بين العروبة والإسلام . وهذا صحيح. ولكن ذلك لا يعنى أن الإسلام دين عربي، وأنه أهم مكونات العروبة وأساسها الحضارى والثقافى^(٤). الإسلام دين حملة العرب أولاً، وحقق لهم أمانيهم الاجتماعية في العدالة الاجتماعية والمساواة، وأحلامهم السياسية في الوحدة والقوة. ثم حملة غير العرب من الأسيوبيين والأفارقة. وحقق لهم أمانيهم أيضاً في الوحدة الوطنية (الملايو، أندونيسيا، الهند) أو في الهوية المستقلة (الأفارقة في أفريقيا وفي أمريكا). إنما للعروبة هي اللسان، وليس العقل هو الثقافة أو الحضارة.

(١) المصدر السابق ص ٩

(٢) المصدر السابق ص ٥٢ من ٢٧ ص ٢٤٧ من ١٠٩ ص ١٤

(٣) المصدر السابق ص ١٥

(٤) المصدر السابق ص ٢٥-٢٧

كذلك تبدو مظاهر الحادثة الواثبة في بعض الأحكام النمطية للشائعة، مثل الحكم على حضارتنا بأنها حضارة نص^(١). مع أن النص بما هو مفهوم في علوم القرآن مرتبط بالواقع، بالمكان والحدث في أسباب النزول، وبالزمان والتطور في الناسخ والمنسوخ. وهو قائم على بداهة العقل عند المعتزلة وعلى التصورات والتصديقات في منطق اليقين عند الفلاسفة، وعلى التجربة الذاتية عند الصوفية، وعلى الصالح العام عند الأصوليين. فالعقل والواقع والتجربة والمصلحة، كل ذلك أسس للنص. ومن ثم يكون الحكم على الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص - وهو حكم من الخارج تحت تأثير الغرب الذي جعل حضارته وحدها في العصور الحديثة حضارة عقل وطبيعية - ليس بأولى من الحكم عليها بأنها حضارة واقع وزمان وتطور وعقل ومصلحة. فالعقل والواقع مكونات للنص في منظومة عضوية تجمع بين الوحي والعقل والواقع^(٢). ومن مظاهر الحادثة أيضاً الحكم على التعددية في علم أصول الفقه باللا أدريّة^(٣). فالتعددية في علم أصول الفقه أصل من أصوله. فإجابة عن سؤال: هل المصيب واحد؟ أجاب الأصوليون بأن الحق النظري واحد، ولكن الحق العملي متعدد. أصول النظر واحدة بما هي مصادر أو مناهج، ولكن يتكاثر الاجتهاد طبقاً لتغير الظروف والمصالح. وهذا هو معنى النص المذكور لقاضي البصرة عبيد الله بن الحصن^(٤). وهو لا يعنى التسوية بين كل الآراء وبين كل الاجتهادات مهما تضاربت وتتناقضت، أي أنه لا يعنى أي موقف "لا أدري" شاك في الحق النظري. ولما كان من مظاهر الحادثة للحكم الشائع عن التوفيق بأنه تلقيف، وأنه - من ثم - ليس موقفاً علمياً، أصبح للتوفيق عند المؤلف باستمرار معنى قبحي^(٥). فهو تلقيف بين الروايات، وبين الاتجاهات الفكرية، بل بين المتناقضات يؤدي بالضرورة إلى الإخفاق^(٦). والتوفيق أحد مناهج الفكر اللاديني، يهودياً كان أو مسيحياً أو إسلامياً، للإبقاء على مطلبين كلاهما شرعي، مثل الدين والفلسفة، الوحي والعقل، الأصل والفرع في الاجتهاد، الأصالة والمعاصرة في التجديد والإصلاح. في مقابل إتجاه آخر يرى التمييز بين المطلبين والتعارض بين الرؤى المتكاملة، كما هو الحال في الوعى الأوربي في المصور الحديثة^(٧). وليس

(١) المصدر السابق ص ١١

(٢) حسن حنفي: مناهج التأويل، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الجزء الثاني، القسم الثالث، الفصل الثالث: "البنية العقلية للوحي"، ص ٣٠٩ - ٣٢١، لمجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٦٥ (بالفرنسية).

(٣) مفهوم النص ص ٢٤-٢٥

(٤) المصدر السابق ص ٢٤

(٥) المصدر السابق ص ٩٢-٩٨

(٦) نصر حامد أبو زيد: التفرقة بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع الواسل الإسلامي، التوفيق، النجاح والإخفاق ص ١٠٠-١٠٨، مجلة ألف للحد للمعشر، القاهرة ١٩٩٠م ص ٥٤-١٠٩.

(٧) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الفصل السابع: بنية العقل الأوربي، مدبولي، القاهرة ١٩٩٠.

النسق الأشعري، بكل ما يتنظم في هذا النسق من تبريرية وتلفيقية، هو النموذج الوحيد للجمع بين المطلبين^(١).

مبدأساً : إنتاج النصوص بين الوعي العلمي والتوجيه الأيديولوجي

هل يمكن فصل الوعي العلمي بإنتاج النصوص عن توجيهه الأيديولوجي عند استعمالها؟^(٢). وإذا كان لا يمكن فصل هموم العالم عن هموم المواطن فكيف يمكن فصل الوعي بالنص العلمي عن توجيهه الإيديولوجي؟ إن النص في بدايته، بما في ذلك النص القرآني، هو نص إيديولوجي بالأصالة، يهدف إلى توجيه الواقع العربي وإلى حوار الخصوم من أجل إقناعهم بالتوجه الإيديولوجي الجديد. بل إن قراءة النص وتبنيته بلهجة قريش إنما هو توجه إيديولوجي. كما أن استعماله عند كل الفرق، متكلمين وفلاسفة وصوفية وأصوليين، إنما كان استعمالاً أيديولوجياً. بل إن مطلب العلم ذاته هو أيديولوجيا مضادة. هي أيديولوجيا علمية ضد أيديولوجيات الصراع السلطنة: أيديولوجيا السلطة وأيديولوجيا المعارضة.

إن الوعي العلمي بالتراث حتى ولو كان ممكناً دون توجيه أيديولوجي قد يحتاج إلى عمر يكمله من أجل وصف تاريخية النص وتشكله. فمتى يتم تغيير الواقع والدخول في صراعاته بما في ذلك الإيديولوجيا؟ إذا ما قضى الإنسان عمره في البحث عن الحقيقة، إذا كان الوصول إليها ممكناً، فمتى يتم الانفتاح بها والدخول في معارك الزيف والخداع؟ أليس للعمل جزءاً من الحقيقة مع النظر؟ إن التعارض بين العلم والإيديولوجيا يقوم على التظاهر، وعلى رغبة في مزيد من الأحكام النظرى في عصر تشابكت فيه الأهواء واحتدم فيه الصراع. والحقيقة أن الأيديولوجيا هي علم العلم، بوصفه أيديولوجيا.

ومن ثم يمكن التساؤل: إلى أى حد يمكن تحقيق الهدف الثاني من الدراسة. إذا كان الهدف الأول هو ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الأدبية - وهو "محاولة تحديد مفهوم موضوعي للإسلام، مفهوم يجاوز الطروحات الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي"^(٣). بل إن الإسلام ذاته رؤية أيديولوجية إسلامية عربية لتاريخ الأديان وللواقع العربي الجاهلي. وهذا الطموح الموضوعي هو نفسه أيديولوجيا مقابلة لأيديولوجيا الجماعة الإسلامية. ومهما حاول الباحث للحفاظ على طموحه العلمي ووعيه للعلمي بإنتاج النصوص فإن الواقع الأيديولوجي يفرض نفسه في إصدار الأحكام. فأحياناً يتم التخلي كلية

(١) مفهوم النص ص ٣٣٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٣.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢.

عن تاريخية النص والإنتاج العلمى للتراث. فمثلاً الحكم على رشيد رضا بأنه "من جبة الشيخ برزت الاتجاهات الرجعية المحافظة فى مجالات الفكر الدينى والأدبى على السواء" هو إغفال لرد الفعل على الثورة للكمالية فى تركيا الذى جعل رشيد رضا يتراجع عن التجديد، وهو زعيم حزب الإصلاح ضد السلفيين والعلمانيين على حد سواء^(١). فجاج العلمانية، وجمعية الاتحاد والترقى، وحزب تركيا الفتاة، والقومية الطورانية، هى التى أدت برشيد رضا إلى رد الفعل السفلى، والنقيض يولد النقيض، والطرفان يلتقيان.

كما يبدو التآرجح بين الوعى العلمى بالنص والتوجه الإيديولوجى فى دراسة النص من الناحية اللغوية ومن الناحية الغيبية، بين الدراسات الأدبية المقارنة وعلوم القرآن، وهما طرفا نقيض. فرد النص إلى المنخل اللغوى إيتسار له ، ورد للكل إلى الجزء^(٢). إذ إنه أيضاً نص أدبى يعبر بالصورة الفنية. وهو نص فلسفى يعطى تصوراً للعالم، وهو نص أخلاقى يتضمن بعض المعايير العامة للملوك، وهو نص تشريعى يعطى أحكاماً وقوانين. ويمكن أن يكون ذلك كله مداخل للنص دون ردها جميعاً إلى المنخل اللغوى. وفى الوقت نفسه يظهر البعد الغيبى للنص فى الفصل الأول من الباب الأول "مفهوم الوحى" على نحو يتعارض مع المنخل اللغوى والنص القرآنى بوصفه نصاً أدبياً^(٣). ومن ثم يكون الحديث عن إتصال البشر بالجن واقعاً فى دائرة ما لا برهان عليه، وكذلك اتصال البشر بالملائكة والشياطين^(٤). وإذا كان النص يبدأ بالإعلان، شفاهاً أولاً ثم تدويناً ثانياً، فإن الذهاب إلى ما قبل ذلك هو خروج عن الوعى العلمى بالنص ودخول فى ميدان لا يمكن التحقق منه. فالنبوة لها بعدان: بعد رأسى، يتمثل فى علاقة المرسل بالمرسل إليه، وما يتضمنه من توسط الملائكة، مثل جبريل أو غيره، وبعد أفقى، يتمثل فى علاقة المرسل إليه، أى الرسول، بالمرسل إليهم، أى للناس. الأول غيبى لا برهان علمياً عليه. والثانى وضعى، يمكن التحقق منه صوتاً وحرفاً، حفظاً ونقلًا، شفاهاً وتدويناً. الأول سابق على النص، أى ما قبل النص؛ والثانى بعد النطق، النص الشفاهاً، وبعد التدوين، النص المكتوب^(٥). ومن ثم فإن علاقة الملك بالرسول تقع ضمن البعد الرأسى للنبوة وليس ضمن البعد الأفقى، وكذلك علاقة جبريل بمحمد^(٦). أما الحديث عن المنطقى الأول للنص، وهو الرسول، فى الفصل الثانى من الباب الأول فإنه خارج عن

(١) المصدر السابق ص ٢٠

(٢) المصدر السابق ص ٢٨ - ٢٩ ص ٣١

(٣) المصدر السابق ص ٣٥ - ٣٥

(٤) المصدر السابق ص ٣٨ - ٤٥

(٥) حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة، الجزء الرابع، النبوة والمعاد، ثامناً: الشخص لم الرسالة؟ ص ٢٠٤ - ٢٣٧، مديونى، القاهرة ١٩٨٨.

(٦) مفهوم النص ص ٤٧ ص ٦٤

موضوع النص وتشخيصه ^(١) . النص هو الإعلان، شفاهاً أو توثيقاً، يثبت أو سمعاً. وله استقلاله عن قائله وسماعه. أما المتلقى الأول للنص فهو موضوع علم مستقل هو علم السيرة.

وكذلك يبدو للتدبُّن بين الوعي العلمي بالنص والنص الديني في غلبة موضوعات علوم القرآن، النص الديني، على الدراسات الأدبية، النص الأدبي، فيما يتعلق ببنية النص، وجماليات النص، ولغويات النص. وفصل الإعجاز إنما هو أحد موضوعات علوم القرآن المستمدة من علم الكلام. وانفصل علم القرآن عن بقية العلوم المشابهة في النصوص الدينية الأخرى في العهدين القديم والجديد. وغاب المنهج المقارن والدراسات النصية للمقارنة، مع أن موضوع النص موضوع مشترك في كل حضارات النص. قالوحي، هل هو باللفظ والمعنى أم باللفظ وحده، من أهم موضوعات الوحي في العهد الجديد، إلى حد أن النقاد المحافظين واللاهوتيين وحوا بين الوحي والإلهام. فالكلام نفث في روح الكاتب. وهو يختار الألفاظ والصور من ثقافته وبيئته. فلو كان صياداً ظهرت عنده لغة الصيادين وصورة للشباك والأسماك والأعشاب. ولو كان نجاراً ظهرت لغة النجارين وصور البناء. ولو كان راعياً ظهرت لغة الرعاة وصور الأغنام والقطعان والذئب. ولو كان ملكاً ظهرت لغة القصور وصور المعابد والتيجان والذهب والفضة والجواري الحسان ^(٢). أما التحول المولزي في تطور النص وتطور شخص النبي فهو موجود أيضاً في نص الإنجيل، في تلميذ المسيح الكرّيجي في العقائد وفي النصوص ^(٣) . والمؤلف خبير في علم الهرميوطيقا، وضيع فيه. وهو العلم النظرى الذى نظر لكل الدراسات النقدية للتاريخية على النصوص الدينية التى تشكلت هى نفسها فيه.

إن "مفهوم النص" فى النهاية، وبالرغم من هذه المحاولة المتعثرة للقراءة، يمثل فتحاً جديداً فى الدراسات الإسلامية، للقرآنية والأدبية. يخلق المؤلف ولا يخلقه المؤلف. وإن مشروع إعادة بناء العلوم للنقلية: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، لهو إحدى مسؤوليات هذا الجيل بعد أن تركها للقدماء، وهى الأكثر أثراً وفاعلية فى ثقافة الجماهير وفى سلوكهم. تكفيه الجدية التى فيها يجتمع العلم والوطن، والعالم والمواطن، فى عصر غلب عليه التكرار والاجترار، أو التزمويه والخديعة. فتحية من القلب للكتاب وصاحبه، بالرغم من تساؤلات الذهن وأحكام العقل. وغالباً ما يكون صدق القلب هو الأبقى.

(١) المصدر السابق ص ٦٧-٨٤

(٢) إسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الفصل الثانى: الأنبياء، الطبعة الأولى، لجنة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، ص ١٤٥ - ١٧٠.

(٣) مفهوم النص ص ٦٧

(١٣)

علوم التأويل بين الخاصة والعامة

قراءة في بعض الأعمال

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -) (*)

أولاً : مقدمة، العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة

لا تُعرض علوم التأويل على قارعة الطريق. ولا يتناولها أهل الصحافة والإعلام. ولا تصبح حديث العامة لشغل الوقت والتندر بالحوادث. فهي من علوم الخاصة وليست من علوم العامة. هكذا صاغها أهلها سواء في تراثنا الصوفي الفلسفي القديم أو في التراث الغربي الحديث. وتديماً تحدث للصوفية عن "المضنون به على غير أهله" وعن "إلجام العوام عن علم الكلام". ولكن يبدو أننا نعيش في عصر الصحافة والإعلام، في عصر الجماهير والإثارة كما يقول أورتيجا أي جاسيه^(١). فالرأى العلم ليس حكماً في الأمور العلمية. للرأى العام مجال الاعتقادات الشائعة، ونتيجة لصنع أجهزة الإعلام، ولداة قهر وضغط في أيدي السلطة السياسية، توجهه كيف نشاء.

وقد يشعر العالم أنه تخلى عن واجبه دفاعاً عن حرية الرأى والبحث العلمي، وأنه لم ينزل القهر والتفتيش في الضمائر، وأنه لم ينزل إلى الساحة فيصول ويجول، ويزايد ويزيد، طالباً للمدح، وإظهاراً للشجاعة، والعلم هو الضحية. إن الدفاع عن العلم لا يكون أمام العامة وإلا تحول العلم إلى إعلام، بل في مراكز البحث العلمي والمجلات العلمية المتخصصة، وحلقات البحث العلمي

(*) كتبت هذه الدراسة لأن تعرض الصحافة لقضية حرية البحث العلمي في الجامعة على مدى عدة أشهر بدلت في القاهرة ومستوفت في طرابلس، وانتهت في كيب تاون في صيف ١٩٩٣. وكان الهدف مناصرة د. نصر حامد أبو زيد بطريقة العلماء بعيداً عن الصحافة وحتى يظهر الفرق بين التقرير العلمي والتقرير المبلحى. ولكن لم نشأ مجلة "فصول"، ولا "قاهرة" نشره في وقتها، ولمعركة مازلت دائرة وكان النقد العلمي لا مكان له في وقت الاستقطاب، الدفاع والهجوم، القبول والرفض، الخيانة والبطولة. وقراء محمد زاهد في عمان مخطوطة أرسله إلى مجلة "الاتجاه" لعدد ٢٦ لسنة ١٩٩٤ ونشر فيها. ثم أعيد نشره من جديد في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، لعدد الرابع ١٩٩٥ وبعد أن هدأت الحملة أعيد نشره في مجلة للقاهرة بناء على طلبها لعدد ١٧٣/١٧٤/١٧٥/ أبريل، مايو، يونيو ١٩٩٧.

(١) انظر دراستنا "عورة الجماهير عند أورتيجا أي جاسيه" في دراسات فلسفية، الأجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٤٤٦ - ٤٨٦.

وفى اللجان العلمية وفى المجالس العلمية المتخصصة، مجالس الأقسام والكليات والجامعات.

وأخطر شئ فى العلم أن يتحول إلى سياسة، وأن يصبح الخلاف العلمى تحزباً سياسياً أو صراعاً أيديولوجياً أو خلافاً عقائدياً. فالأحزاب السياسية والأيدولوجيا والعقائد الدينية تعرف الحقيقة مسبقاً. وللفكر لديها إثبات لصحة أحكامها المسبقة، والبرهان فيها تبرير لما عرّف سلفاً. ومن ثم ينتهى العلم ويصبح أداة لنصرة المذهب والعقيدة والأيدولوجيا. العلم شئ والاعتقاد السياسى أو الدينى شئ آخر. فالأول برهان ونظر واحتمال وحوار، والثانى إيمان واعتقاد ويقين وإثبات. العلم عرضة للصواب وللخطأ، والاعتقاد يقين مطلق صواباً أم خطأ. الخلاف بين العلماء فى الرأى وطرق البحث والاستنتاج من أجل تقدم العلم، والخلاف فى العقائد والمذاهب صراع قوى رغبة فى السلطة وللوصول إلى الحكم. العلم مجال الاحتمال، والعقائد مجال القطع. وعلوم التأويل علوم إنسانية وليست عقائد دينية أو مذاهب سياسية.

وهناك فرق بين تقارير أجهزة الأمن، الدينى والسياسى، والبحث العلمى. الأول عرضة لتهام، تشير إلى المجرم، وتقدمه إلى العدالة، وتخبر عنه أجهزة الشرطة والأمن. ليس القصد منه البحث العلمى، والاختلاف والاتفاق فى الرأى بين العلماء، وهو شئ محمود كلّمك راد وكلّمك مردود عليه" بل الإدانة والاثام. والعيب فى ذلك كله هو من المتهم وله حق الاتهام؟ ومن المتهم؟ وما هى سلطة الاتهام؟

هل للمتهم من له حق الاتهام؟ هو العالم والأستاذ والزميل الذى يساوى الباحث المتهم فى العلم والأستاذية والزمالة مع خلاف فى العمر؟ هل البشر هم أصحاب الحق فى توزيع الاتهامات على الناس فى موضوعات الإيمان التى يطلع عليها إلا الله وحده؟ إن الله وحده هو الذى له الحق فى ذلك وليس سواه ويوم القيامة وليس فى الدنيا ما دامت هناك إمكانية للعمل والمراجعة والابتكار. بل إن الله أهل إيليس وأنظره بعد أن أدّاه فى شئ لا يمكن غفرانه، وهو رفض التسليم بقيمة الإيمان. قد يكون المتهم أجهزة الدولة لجرائم يرتكبها المواطنون وليس العلماء ضد العلماء فى أروقة العلم وإلا غننا إلى عصر محاكم التفتيش بحيث يُصعب رجال الدين حملة العلم أنفسهم لمحاكمة بعضهم البعض، إدانة للمخالف وتبرئة للموافق.

ومن للمتهم؟ أستاذ جامعى وباحث وعالم. وهل العلم والبحث جريمة؟ قد يخطئ العالم ويصيب. إذا أخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران. وإذا اتهم كل عالم عالماً فإن بحث علم وإن يظهر عالم. وهل البحث العلمى جريمة يعاقب عليها القانون؟ إن شرط البحث العلمى هو ألا نعلم بشئ على أنه حق إن لم نكن

أنه كذلك كما قال ديكارت من قبل. بداية العلم الشك من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر تاه في العمى والضلال كما قال الغزالي من قبل. إن النظر عند الأصوليين القدماء أول الواجبات. والشك شرط النظر. ومن ثم كان من واجب العالم الشك في الموروث حتى يعيد تأسيس العلم على البرهان. ومن هو المؤمن الذي سيحكم على الآخر بالكفر؟ ألا يكفر كلُّ الناس كلُّ الناس فلا يعود هناك مؤمن واحد؟

وأين يقع الاتهام؟ في الجامعة؟ إن الجامعة ليست ساحة قضاء، يحكم فيها عالم على عالم بالإيمان أو الكفر. إن الجامعة مكان للبحث العلمي، للشك والنظر، النقد وإعادة البناء، يتسلى فيها الطماء. ولكل يحتكم إلى الدليل والبرهان. إن الكليات النظرية بطبيعتها وجهات نظر. تقوم على التعددية الفكرية والخلاف في الرأي. ففي ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية تتعدد الاجتهادات، وفي ذلك ثراؤها. إن مقولات الإيمان والكفر لا شأن لها بالبحث العلمي. فالعلم له مقاييس صدقه من دخل البحث العلمي نفسه، التحقق من صدق الفروض في الواقع إن كان البحث تجريبيًا، وإتقان النتائج مع المقدمات إن كان البحث استدلاليًا، دقة استعمال المفاهيم والمصطلحات، حياد العالم وموضوعيته، خلوه من الأحكام المسبقة .. إلخ. أما مقولات الكفر والإيمان فهي خارج إطار البحث العلمي. فلا يجوز لأي إنسان كان أن يحكم بهما على إنسان آخر شرعاً وعقلاً. الله وحده هو المطلع على الأفتدة. كما اختلف علماء أصول الدين في تحديد مقاييسهما: للقول، العمل، للتصديق، للتصور بين المرجنة والخارج والمعتزلة والأشاعرة. وما أكثر ما أستمع سلاح التكفير لاضطهاد للدولة لخصومها، ولاضطهاد فرق المعارضة للدولة والمجتمع والحاكم. فهو سلاح ذو حدين، يُشهره الخصوم في مواجهة بعضهم البعض إذا ما أعوزهم أسباب الخلاف، وإذا ما أرادوا للتستر على الصراع الحقيقي، الصراع على السلطة.

ويمكن عرض الأعمال العلمية للدكتور نصر حامد أبو زيد بطريقتين: الأولى عرض أعماله واحداً واحداً، مراجعة وتحليلاً ونقداً كما هو الحال في التقارير العلمية. وميزة هذه الطريقة هو الإبقاء على وحد العمل وقصده واتجاهه. وعيبه هو استحالة تجنب التكرار. فالموضوع الواحد يتكرر في أكثر من عمل. والأعمال كلها تجمعها حدوس واحدة، وتحليلات واحدة، ومنهج واحد، ونتيجة واحدة. والثانية جمع هذه الحدوس كلها مرة واحدة وتصنيفها في الأعمال العلمية كلها. فالمهم هو النتائج العامة لا الأعمال المنفردة. وميزة هذه الطريقة هو الكشف عن الملامح العامة للمشروع الفكري كله بصرف النظر عن أجزائه في الأعمال العلمية على حدة. وعيبها للقضاء على وحدة العمل وتفرده وإخراج لتحليل من سياقها وتوظيفه في الغاية، للتصدد. وقد أثرتنا الطريقة الأولى حرصاً على وحدة كل

عمل على حدة. وأضافنا مجموعة من النتائج العامة فى آخر كل عمل وفى آخر الأعمال العلمية كلها تحقيقاً للطريقة الثانية.

ليست الغاية من هذه الدراسة فقط البحث العلمى والمراجعة وهو عمل العلماء، بل أيضاً الحوار وإبراز أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين مشروعى "التراث والتجديد" وتحليل الخطاب، وتحديد العلاقة بين الأصل والفرع، بين النظرية والتطبيق، بين أفلاطون وأرسطو، بين ديكارت وإسبينوزا، بين هيجل وماركس، بين هومرل وهينجر، بين جيل وجيل، تطويراً للمدرسة، وإنتقالاً من الفكر إلى الواقع، ومن النظر إلى الممارسة. وقد تكون الغاية أيضاً إرجاع الفرع إلى الأصل، وإعادة التفرعة إلى المسار الرئيسى، وعودة النهر إلى المصب، بدلا من تبديد الماء فى الصحراء. فلا تتكون لدينا خصبة على مر الزمان وبفعل التراكم التاريخى.

وتختلف هذه الدراسة وتتفق. لا تبرر ولا تحاكم، لا تقبل ولا ترفض، لا تمدح ولا تدن، لا تدخل فى حظيرة الإيمان ولا تخرج إلى حظيرة الكفر. هى دراسة من قاض حصيف، يوازن بين الأمور، ويقارن بين الشواهد، ويتحقق من صدق الأدلة، ويقول ما له وما عليه. وتلك منه للقاضى أبى الوليد ابن رشد فى تحكيمة بين الأشاعرة والمعتزلة فى "مناهج الأدلة" وبين الغزالي والفلاسفة فى "تهافت التهافت". الغرض منها إظهار للفرق بين للتقرير المباحثى الاتهامى المفرض والتقرير العلمى الموضوعى للمحايد. للخلاف بين العلماء محمود، وتسليم العلماء بعضهم بعضاً إلى سيف للجلاد وشاية.

وكما تأثرت بالمؤلف وتعلمت منه وتغيرت بعد نقده المتواصل لى وحكمه على بالتوفيقية والوسطية والسلفية والبرجماتية والأنيولوجية والتلويين فأرجو أن يتأثر المؤلف بى مرة ثانية بعد تجربة عمر طويل فى البحث العلمى على أكثر من عقدين من الزمان منذ ١٩٧٢ حتى ١٩٩٣. وكما أحاول أن أصبح أكثر علمية وتاريخية وموضوعية وعمقا بناء على نقده المستمر لى فقد يحاول أن يتبع سياسة النفس الطويل وليس النفس القصير، وأن يكون أقل مثالية وأكثر واقعية، وأن معارك التاريخ لا يتم للنصر فيها بين عشية وضحاها.

وهى دراسة محدودة نقرأ على قراءة، وأحياناً نقرأ قراءة على قراءة. تجمع بين العرض والنقد والحوار مما جعلها تطول أكثر من اللازم. لكنها شهادة على العصر وتحويل معركة حرية البحث العلمى فى مصر من مزايده الصحافة إلى البحث العلمى للدقيق، ومن قلعة للطريق إلى المجالات العلمية للمتخصصة.

ثانياً : إشكاليات القراءة وآليات التأويل

"إشكاليات القراءة وآليات التأويل" كتاب يضم سبع دراسات نظرية وتطبيقية في علوم القراءة والتأويل تنتظم في محاور ثلاثة^(١) : الأول المشكلات النظرية، ويضم "الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص" و"علم العلامات في التراث : دراسة استكشافية". والمحور الثاني قراءات تجريبية يضم ثلاثة موضوعات : "الأساس الكلامي لمبحث المجاز في البلاغة العربية" و"مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية" و"التأويل في كتب سيويو". والمحور الثالث "قراءات على قراءات" يضم دراستين : "الثابت والمتحول في رؤيا لونيوس للتراث" و"الذاكرة المفقودة والبحث عن النص". وكلها دراسات كتبت ما بين ١٩٨٨ و١٩٨٨^(٢).

١ - الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص^(٣).

وهي دراسة في الفكر الغربي الحديث، للنظرية والتاريخ، منذ القرن السابع عشر حتى العصر الحالي بعد أن أصبحت علوم للتأويل علماً مستقلاً منفصلاً عن العلوم الدينية تحت اسم الهرمينوطيقا، يدرس عمليات الفهم وآليات التأويل. ومع ذلك فالفهم العربي هو الغالب، ونقطة البداية، وذلك بطرح أسئلة واضحة وصريحة من تاريخنا الثقافي وواقعا الفكرى. لا قراءة للوفاة إلا من خلال الموروث وإلا وقعنا في الأزواجية الثقافية المتعارضة والانتهاة إلى الانكفاء على الذات دفاعاً عن القديم أو الارتواء في أحضان الوفاة تقليداً للغرب. وهو الموقف الذى يتهمه المؤلف باستمرار بالتوقيفية، وكأنها هنا ضرورة حتمية تعبر عن طبيعة الموقف الحضارى والمرحلة التاريخية التى نعيشها. ولا يظهر فى العنوان المادة العلمية ومصدرها، الموروث أو الوفاة، ولا تظهر فى الدراسة أية تقسيمات فرعية أو أية منهجية للمقارنة بين تراثين وكأنه من المفهوم أن الهرمينوطيقا فى التراث الغربى بألف ولام التعريف. ويتم الانتقال من تراث إلى آخر دون إيجاد ميزان دقيق متعادل يوقع الباحث باستمرار هو وغيره وأنا، فى القفز والوثب من تراث إلى آخر دون اتصال واضح. وتقتصر الدراسة فى معظمها على العرض والشرح. وتعتمد على مصادر أصلية ومراجع أصلية بالعربية والأجنبية. يبدو الوفاة هو الأساس والموروث ما بين المسطور. الحلة الغربية الأساس، وفوقها العمدة.

(١) نصر حامد أبو زيد : "إشكاليات لقراءة وآليات التأويل"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، أغسطس ١٩٩٣.

(٢) تقدم بمعظمها إلى الترقية فى استاذ مساعد باستثناء "للتأويل فى كتب سيويو" الذى كان ضمن الأعمال المقدمة للترقية فى درجة استاذ.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣ - ٥٠. ونشرت من قبل فى مجلة فصول، القاهرة، أبريل ١٩٨١.

فالدراسة أشبه بالأفندي المعمم. وتبدو بعض ألفاظ الحدائشة مثل المعضلة دون التمييز بينها وبين المشكلة.

ومشكلة تفسير النص واحدة سواء أكان النص تاريخياً أم دينياً. وهي موضوع للعلوم الإنسانية، التاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا والجمال والنقد والفولكلور. وعلاقة المفسر بالنص ليست خاصة بالفكر الغربي وحده بل عرفها أيضاً تراثنا القديم في التعارض بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى ثم التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول. وهي مشكلة التفسير بين التفسير الموضوعي والتأويل الذاتي في التراث الغربي. ويعرض المؤلف لثلاثية المؤلف والنص والناقد، القصد والنص والتفسير لاثبات استحالة التفسير الموضوعي الذي يسقط المؤلف والناقد من الحساب. ويبين الأصول الاجتماعية للتيارين بمنهج الاجتماعي النقدي الذي يعلن إنتمائه إليه.

وتقدم الدراسة إستراضاً تاريخياً للتفسير الموضوعي عند أفلاطون وأرسطو في المحاكاة وحتى الكلاسيكية الحديثة ثم إنقلابه من الرومانسية وإدخال الذات كعنصر في الموضوع حتى ظهور النص كعنصر وسيط في البنيوية المعاصرة التي تعزله وجوداً مستقلاً. ويركز في العصر الحديث على شلبرماخر (ت ١٨٤٣) ونقله المصطلح من اللاهوت إلى العلم، ودلتاي (ت ١٩١١) ورفضه التيارات الميتافيزيقي والوضعي في التفسير وتأكيد على البعد اللغوي النفسي، وهيدجر (ت ١٩٧٦) وتأسيسه لهرمينوطيقا الوجود اعتماداً على أرسطو ودلتاي ومتجاوزاً كانط والرومانسية، وجادامر وتغليب الحقيقة على المنهج، وتجميعه لاجتهادات السابقين عليه، وبولتمان والقضاء على الأساطير، وماركس ونيشيه وفرويد وتحويلهم علوم التأويل إلى علم الاجتماع وعلم الجمال وعلم النفس، ودريدا وتحويل الكلام إلى النص، وعلم اللغة إلى علم الكتابة، في دفاعه عن التفسير الموضوعي. وتنتهي الدراسة بالعودة إلى التراث القديم وضرورة إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لنندى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنص القرآني، ودلالة تعدد التفسيرات في النص الديني والنص الأدبي معاً على موقف المفسرين من واقعهم أياً كان إدعاء الموضوعية. والدراسة تخلص من الجانب النقدي باستثناء بعض الانتقادات لهيدجر وجادامر، ونسيان البعد التاريخي ثم الاجتماعي للنص. تكفي الدراسة بالعرض والشرح دون النقد والتطوير^(١).

(١) الدراسة أشبه بالعمة في البداية، والخلف العربي في النهاية، وما بينهما لحظة الغريبة.

١. العلامات فى التراث : دراسة إستكشافية^(١).

هى دراسة تتطرق من معطى معرفى غربى حديث كالعادة هو علم التراث للبحث فى التراث العربى بمعناه الشامل عن جذور وأفاق معرفية لبعض هذا العلم، للكشف عن الجذور المعرفية الأساسية لأليات الفهم والتأويل فى التراث، فهم العالم والإنسان والنصوص. هى مشكلة نظرية يتم عرضها فى عناوين ثلثة : مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة العلمية الأخرى، العلاقة بين الدال والمدلول على مستوى الألفاظ، البعد الدلالى للغة. والهم المنهجى والموضوعى واحد، تأصيل الجديد فى القديم، واكتشاف التوافق فى الموروث، والربط بين علوم الآخر وعلوم الأنا، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. وهو ما يتهمه المؤلف باستمرار بالتوقيفية فى حالة الجمع بين تراثين أو التبريرية فى حالة اعتبار التراث هو الأصل. "ليس التراث فى الوعي العربى المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب ولكنه، وهذا هو الأهم، دعامات من دعائم وجودنا وأثر فعال فى مكونات وعينا الراهن"^(٢). الآخرون هم الأعيال ولكن الأنا تكف لهم موقف الندية دون تقليد له ودون إغراق فيها مع إثبات الخصوصية والتاريخية لكل منهما. وكما هى العادة يتم القفز من تراث الأنا إلى تراث الآخر ذهاباً أو العكس من تراث الآخر إلى تراث الأنا إياباً دون إيجاد ميزان متعادل ومنطوق متوازن للمقارنة. فتتم الإحالة إلى البيان عند الجاحظ وإلى الأشرعى والمحاسبى والباقلانى والقاضى عبد الجبار وفى نفس الوقت إلى ابن عربى وهيدجر. وترسم الأشكال التوضيحية على طريقة البنيويين. ولكن يتم إخراج نصوص العلوم المتميزة من سياقها. فنظرية العلم فى كل علم، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف لها سياقها الخاص لخدمة هذا العلم. ويصعب تناولها جميعاً على نحو عرضى يخترق كل العلوم. فالنصوص الكثيرة منتزعة من سياقها فى علومها. ولا تفهم إلا فى علومها النوعية. لا يهم مؤلفها بقدر ما يهم موضوعها. فالنصوص التراثية موضوعية لا شخصية. الاحالات كثيرة وعلمية. ويظل الهم هو جامع الحكمين. "ولعلنا فى النهاية نكون قد لغتاً الأناظر، أنظر الباحثين والدرسين إلى أهمية هذا العلم، علم العلامات، فيما يمكن أن يفتح لنا من مداخل تمكننا من إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءة جديدة فعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله، ونصحح فى نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربى، ونفى عنها التبعية، هذا حسبنا وبالله التوفيق"^(٣) وهى نهاية مثيخية كما ينتهى إليها الدعاة.

(١) للمصدر السابق ص ٥١ - ١١٨ نشرت من قبل فى كتاب "أنظمة العلامات فى اللغة والأدب والثقافة،

مدخل إلى السموطيق" بالاشتراك مع سيزا قاسم، القاهرة ١٩٨٦.

(٢) المصدر السابق ص ٥١

(٣) المصدر السابق ص ١١٥

٣- الأساس اللغوى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية^(١).

وهى دراسة تربط بين علم أصول الدين وعلم البلاغة. قدم علم أصول الدين الأسس المعرفية العامة للمجاز وهو المحور الأساسى فى البلاغة. فهناك علاقة بين التصورات الدينية لله والعالم والإنسان وتصور طبيعية اللغة وعلاقتها بالعالم. وتعتمد على نصوص مستفيضة فى صلب التحليل حتى تبدو الدراسة مثل غيرها وكأنها شروح على متون مما يقطع إتصال الخطاب التحليلى الأساسى. وتقوم الدراسة على تقسيم ثلاثى بالرغم من غياب عناوين لها تطابق اتجاهات الدارسين للمجاز بين الإنكار كما هو الحال عند الظاهرية. فعند الظاهرية اللغة توقيف وليست اصطلاحاً ولا مجاز فيها. وعند المعتزلة اللغة اصطلاح وبها المجاز. وعند الأشاعرة اللغة كانت توقيفاً ثم أصبحت اصطلاحاً ومن ثم يوجد فى اللغة الحقيقة والمجاز. وقد دافع عبدالقاهر عن الإعجاز. وإتهم المعتزلة بالتفريط والظاهرية بالإفراط. وكان ابن قتيبة قد سبق إلى مثل فكرة عبد القاهر. وقد قسم عبدالقاهر الاستعارة إلى حقيقية تصريحية تقوم على المشابهة وتخيلية ممكنة. وجعل للحقيقة الأولوية على المجاز. وقد حلل المعتزلة من قبل للمواضعة. فقسم القاضى عبد الجبار المجاز إلى مجاز من جهة المواضعة وآخر من جهة المتمكلم يستند إلى قرينة. كما جعل البلاغى الأداة ثلاثة: عقلية سابقة، وسمعية شرعية وهى نطق بعد المواضعة، ولغوية تقوم على المواطأة والمواضعة. وقد إرتبطت القضية بقضية الذات والصفات، على الحقيقة فى الله وعلى المجاز فى الإنسان مما يوقع فى التشبيه أم على الحقيقة فى الإنسان وعلى المجاز فى الله حرصاً على التنزيه. وهى دراسة نموذجية لعلاقة علم أصول الدين بعلم اللغة وخضوع كليهما إلى تصورات عامة لله والطبيعة والإنسان.

٤- مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجاني، قراءة فى ضوء الأسلوبية^(٢).

وهى دراسة علمية مقارنة تجمع بين التراث القديم والوافد الغربى، نقرأ مفهوم النظم عند عبدالقاهر فى ضوء علم الأسلوبية الحديث. وتضم خمسة عناوين فرعية مرقمة على غير العادة: اللغة والشعر، النظم والأسلوب، الأملوب ودور المتمكلم، المعنى والأملوب، الأسلوب والمجاز.

وتقوم الدراسة على رؤية عبدالقاهر من منظور معاصر دون إغفال السياق الموضوعى الذاتى الذى كان يدور فيه البحث البلاغى. وتقدم قراءة تأويلية منتجة تطرح سؤالا يحدد آليات التأويل دون إهدار بعد الدلالة فى المقروء. وتعتمد على نصوص وإستشهادات لمشاركة القارئ فى الاستنتاج: ليس للتراث وجود مستقل

(١) المصدر السابق، ص ١٢١-١٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٩-١٨٢.

خارج وعينا به وفهمنا لياه. وجوده إن صح له هذا الوجود إنما يتمثل فى شكل الوجود الفيزيقي العيني الذى يمكن أن يُدرك بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكاني الذى يمثله على رفوف المكتبات فى شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة. وليس هذا الوجود العيني ما يعنينا دائماً، الذى يعنينا وجوده فى معرفتنا وفى وعينا الثقافي. وهذا الوجود فى الوعي هو الذى نصفه بعدم الاستقلال. وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعي المعاصر وهو لا يوجد إلا فيه وبه^(١). وهذه روح "التراث والتجديد" بألفاظه والذى يتمرد عليه المؤلف أحياناً بدعوى اللاتاريخانية والتوفيقية بين الحاضر والماضى. ويظل السؤال : لم قراءة عبدالقاهر فى ضوء الأسلوبية وليس قراءة الأسلوبية من خلال عبد القاهر؟ هل للزمان مقياس، الحاضر أساس الماضى، الحاضر هو الاصل والماضى هو الفرع أم أن ذلك مجرد تاريخ أو ميزان قوى بين حضارتين؟ إن الماضى هو الذى يعيش فى الحاضر، والحاضر هو حاضر الآن وليس حاضر الآخر الذى لا تعيشه الآن التاريخية : "تعيد اليوم قراءة عبدالقاهر لنرى ما الذى يمكن أن يقدمه لنا وما الذى يمكن أن نفيه منه عن وعينا. وعائنا أن ننسى ونحن نعيد قراءة عبدالقاهر أننا سنطرح عليه أسئلة معاصرة باحثين عن إجابات ربما لم تخطر للشيخ على البال. وإنما هى إجابات كانت ضمنية تحاول قراءتنا أن تكشف عنها وتجليها. ومن شأن هذه القراءة أيضاً أن تتجاهل أسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها. وتلك هى الأسئلة التى فقدت مغزاها وحيويتها بالنسبة لنا وإن كان مغزاها التاريخي مازال قائماً وقابلاً للتحليل من منظور القراءة التاريخية"^(٢). ويرد المؤلف على الاعتراض على هذا الموقف باسم الموضوعية التى ترفض استعمال المناهج العلمية الحديثة على تراث القدماء وتطلب من التراث ما ليس فيه. ولا يعنى ذلك وقوع المؤلف فى القراءة المتحيزة بالكامل مع أو ضد بل إتباع المنطق الداخلى الخاص بالتراث الذى ليس بمعزل عن الوعي المعاصر ويسمىها "القراءة الموضوعية الحققة"^(٣). وفى العلم الإثنائى لا يوجد موقف حق والآخر باطل. وقد قام عبدالقاهر نفسه بطرح أسئلة معاصرة له على نصوص القدماء والمعاصرين له. ويزيد المؤلف بطرح أسئلة معاصرة له ربما لم تخطر إجاباتها على بال الشيخ ولا دار السؤال نفسه فى خلد. ويتجاهل أسئلة معاصرة طرحها الشيخ وأجاب عنها. يقرأ المؤلف عبدالقاهر كما قرأ عبدالقاهر أسلافه بروح أقرب إلى روح عبدالقاهر وروح التراث الذى يمثله والذى مازال مثلاً فينا، يتفاعل معنا ويتفاعل معه. وينتهى المؤلف من هذه القراءة لعبدالقاهر باعتباره إعجاز القرآن

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٠.

فيه. ويتطلب معرفة الشعر أرقى أنواع الكلام. والألفاظ في اللغة دوال (١). وإصطلاحية. وهناك فرق بين اللغة والكلام. الأولى تخضع لنظام والثانية بلا نظام. فكل لغة كلام وليس كل كلام لغة. والنظم هو النحو، يتحكم في الأسلوب، والأسلوب هو المتكلم. والنظم عند عبد القاهر هو ما سماه المعاصرون "الأسلوبية"، وكان الدراسة تكتشف تعدد الأسماء على المسمى الواحد بحيث يمكن أن يقال أيضاً إن الأسلوبية عند المعاصرين هو "النظم" عند عبد القاهر. ويتوقف الأمر على علاقة الأنا بالآخر. وهل نقرأ علوم الأنا من خلال علوم الآخر أم نقرأ علوم الآخر من خلال علوم الأنا؟ هل نقع في التفریب أم نؤسس "علم الاستغراب"؟ "وعبد القاهر لم يبدأ سعيه للوصول إلى هذه النظرية، ولم يكن هذا همه. وإنما نحن الذين طرحنا عليه السؤال. وعلينا أن نقتنع بما يمكن أن نستخرجه من إجابات دون أن نستعرض عضلاتنا الذهنية على نص عبد القاهر. ولعل هذا النص المتميز في الثقافة العربية ما يمكن أن يقرأه آخرون. ولعل هذه القراءة أن تكون حافزة لهم على أن يقوموا بقراءته" (٢).

٥- للتأويل في كتّاب سيبويه (٣)

يضع المؤلف نصب عينيه لحظات تأسيس العلوم : أصول الفقه عند الشافعي، النحو عند سيبويه وهو تلميذ الخليل بن أحمد واضع علم العروض، البلاغة عند عبد القاهر ليعيد قراءتها في لحظة تاريخية أخرى، أي ليعيد تركيب "التفصيلات" العلمية كما يقول المغاربة. ففي هذه الدراسة ينتقل المؤلف من البلاغة إلى النحو للكشف عن آليات للتأويل عند سيبويه بوصفه أداة منتجة لبناء العلم ومعرفة العلاقة بين علم النحو وعلوم التراث خاصة الفقه والقراءات، وبين قراءة سيبويه للغة العربية ومحاولته الكشف عن النظام في اللغة. ويحاول المؤلف الكشف عن العقل الكامن وراء هذا النظام معتمداً على المصادر الأصلية والمراجع الأساسية في الموضوع. ولا يعني التأويل في هذه الدراسة التخریج بل الكيفية التي يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى المسميوطيقي. ليس التأويل عرضاً يجب التخلص منه بل هو أداة للعلم، البحث عن الأصل والجذر والأساس. وهناك فرق بين التفسير والتأويل. للتفسير هو الواضح البين في حين أن التأويل عند القمامة في حاجة إلى بيان وتفسير. وبعد سيادة المذهب الأشعري كمذهب رسمي للدولة والقضاء على الاعتزال، أصبح للتفسير المذهب الرسمي، والتأويل زيغ وضلال وهو ما تبنته الظاهرية أيضاً.

(١) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٣ - ٢٢٠.

وينقد المؤلف افتتان اللغويين العرب المعاصرين بدعوى الموضوعية وعيبيهم على القدماء معياريتهم وأحكامهم التقييمية داعين إلى تبني المنهج الوصفي المحايد الموضوعي. مع أن الوصف يعتمد على إطار تصنيفي يعكس رؤية الباحث. يدافع المؤلف هنا عن القدماء ضد المحدثين الذين يعيبون على القدماء إعتبارهم اللغة غائية لأنها جزء من نظام ثقافي عام ولأنهم في موقفهم نيرة استعلانية على القدماء. ويراجع المؤلف مواقف المحدثين، ويقيمها تقييماً نقدياً بالرغم من الصعوبات الخاصة بالثقافة العربية الإسلامية التي لا يولجها البحث اللغوي الحديث. والحقيقة أن البعد الأيديولوجي في العلوم الإنسانية ومن ضمنها علوم اللغة حاضراً عند القدماء والمحدثين على حد سواء، البعد الديني عند القدماء والبعد الوضعي التاريخي عند المحدثين.

ويبدأ الباحث بالترققة المعروفة عند دى سومير بين اللغة والكلام محاولاً إكتشاف اللغة من خلال الكلام وإكتشاف النظام في اللغة ورصد عناصر التشابه والاختلاف على المستوى الصوتي/الصرفي والدلالي/المعجمي. فاللغة ليست نظاماً فريداً بل نظام جماعي في الذاكرة الجمعية. غاية الدرس اللغوي إكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها بصرف النظر عن كونها توقيفاً أم اصطلاحاً. اللغة بناء محكم، نظام تمتلكه الجماعة، ولجتهادات وقراءات. لقد استطاع أبو الأسود الدولي وضع نظام للحركات من الأصوات. لذلك كل أوائل النحاة من القراء. وكان النص معيار الدراسات اللغوية القديمة. وقد حققت القراءات السبع هذا المعيار.

ونتناول الدراسة ثلاثة موضوعات: للعامل، والقياس، والشذوذ. فالعامل يتبدى في ظاهرة الحذف والإضمحل والتنازع والاشتغال والنداء والقسيم. هو اللفظ الذي يؤثر في الآخر عن طريق "تجاوز". فكل أثر لا بد له من مؤثر، وكل فعل له فاعل طبقاً لمباحث العلة في علم الأصول. الفاعل له المرتبة الأولى، وحذفه إستثناء. والسؤال هو: هل الفعل الأول للجوار أم للأسقية؟ وهي كلها مفاهيم وتصورات تختلف باختلاف الرؤى للعالم. أما أين مضاء فإنه يفسر العامل من منظور حركات الإعراب من خلال تغيير مواضع الكلمات لإتكاره التعليل، وهو الظاهري الأنطلمي. في حين يرى إين جني أن العامل هو المتكلم. ومن ثم تضع الدراسة ميبوييه في إطار تطور النحو مع اللاحقين عليه، وإن كان الباحث يسمي بلفظ "أيديولوجي" كل خلاف مذهبي عقائدي.

أما القياس فإنه نموذج للتأثير المتبادل بين النحو وعلم الأصول. وإذا كان القدماء يستخدمون الاستنباط بدلاً من التأويل فإنه لا يوجد في ذلك أي أثر أيديولوجي لأن كليهما لفظان قرآنيان. والاستنباط أدق في علوم المنطق من التأويل. يقيس الفعل على الاسم، خاصة المضارع الذي يعنى المشبهة. ثم تقاس الصفة على

الفعل، قياساً على قياس، وتحويلاً للفرع إلى أصل يقاس عليه. ويقوم القياس على إدراك التشابه والاختلاف مثل استحالة اجتماع التنوين مع الإضافة، والمقابلة بين الجزم في الفعل والتنوين في الاسم. ويتشابه الاسم والصفة في حاجتهما إلى الفعل. ولكن إين مضاء ينقل للخلاف الفقهى إلى النحو، ويعطى الأولوية للأسماء على الصفات، والصفات على الأفعال بناء على نظرية الذات والصفات والأفعال في علم أصول الدين، ونقل علم الكلام إلى علم اللغة كما يفعل الباحث مع "التراث والتجديد". وينقد الباحث موقف إين مضاء لأن القياس في النحو مخالف للقياس في الفقه. النحو لا ينقل حكماً من نص بل يستنبط بالتأويل والمقارنة أوجه التشابه، كذلك أوجه الاختلاف بين ظواهر اللغة. وهذه العملية التأويلية في جوهرها هي التي تمكن من وضع القواعد. ويدونها لا يمكن إكتشاف النظام اللغوي من الكلام.

أما الشذوذ فيعنى خروج بعض الكلام على نظام اللغة الثابت. وينقد المؤلف موقف المحققين في هجومهم على القدماء لاهتمامهم بالشذوذ مع أنه غياب النظام أو كسره وهو ما يحدث في الكلام. وهذا طبيعي في ثقافة معيارية نصية تم تكوين كلامها بلهجة قريش. ويستخدم سيويوه ألفاظاً مثل الحسن والقبح، لا يجوز، قبيح، ضعيف ولا يستخدم لفظ شاذ. فالهمم إكتشاف النظام.

تأخذ هذه الدراسة موقف الدفاع عن النحو التقليدي ضد هجوم اتباع المنهج الوصفي. "إن تجنيد النحو أى تسهيل النحو لا بد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التي قام عليها. وذلك كله لا يتحقق إلا بالفهم القائم على التعليل والتفسير قبل المسارعة بالقاء الأحكام .. إن إنكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية في بناء العلم خاصة العلوم الإنسانية إنكار يضر صاحبه لأنه إغماض العين عن الشمس التي تحرق حرارتها جليد العين" (١).

٦- التراث والمتحول في رؤيا أونيس للتراث (٢) .

هذه الدراسة قراءة على قراءة لكشف آليات التأويل وكيف أنه أيضاً تلوين كما هو الحال في "التراث والتجديد". ومع ذلك فيمثل المقروء نهاية للنظرية التقسيمية للتراث التي بدأت منذ طه حسين "في الشعر الجاهلي" واتخاذ نظرة دينامية له دون الوقوع في الربط الألي بين الظواهر. يبحث عن جدل الماضي والحاضر، بين الباحث وموضوعه. فلا توجد قراءة بريئة كما يقول، التوسير. ليس الماضي كتلة واحدة بل عدة اتجاهات. والباحث أشبه بالفنان أو الروائي الذي يبدع ويصور. فالتراث تراثان : تراث الأغلبية السنية المسائدة وتراث الأقلية الشيعية

(١) المصدر السابق ص ٢١٦

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٣-٢٤٧

الطليعية المضطهدة. وإستعادة التراث الأول يؤدى إلى الاتباع بينما تؤدى إستعادة الثائى إلى الإبداع. ودراسة التراث عند أدونيس ليست إخصاباً للحاضر بل هدم للتراث كجزء من هدم الماضى. للتراث وجود فى الماضى وليس فى الحاضر. والعلاقة به علاقة إنفصال كامل. ويكون التعاطف مع الفكر التتسمى المعاصر كرد فعل على الفكر التقليدى القديم. وينقد المؤلف هذا الموقف. فالتراث ليس مادة محايدة يشكلها المبدع، بل هو تراث حتى له بنيته وتكوينه وقيمه وتوجيهه. ولا يمكن عزل الإبداع عن سياقه التاريخى وجعله مطلقاً فى الهواء بإرادات المبدعين. ويقوم موقف أدونيس على فرضين أساسيين : الأول أن الاتباعية هو المنهج الذى ساد العقلية العربية والثانى وجود صلة جوهرية بين اللغة والدين والسياسة. والشعر حالة تطبيقية للسابق. ويتميز موقف الباحث عن موقف أدونيس فى نظرة كل منهما إلى التراث. فما الفائدة من تحليل التراث واكتشاف الاتجاه للتتسمى الطليعى فيه وهدم الثقافة السائدة إن لم يكن بالارتباط بالأول والفكك من الثانية؟

٧- للذاكرة المفقودة والبحث عن النص^(١).

وهي قراءة على قراءة إلياس خورى لأزمة النقد والإبداع العربى فى كتابه "الذاكرة المفقودة" لإضاءة منهج القراءة الذى يطرحه وآليات التأويل. وللمؤلف دراسات سابقة مثل "مجرية البحث عن أفق، مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة" و"رسائل فى نقد الشعر". ويضم للكتاب عدة مقالات كتبت بين ١٩٧٢ - ١٩٨١، يعبر فيها عن نهاية مرحلة الجديد المتلبس، ويعلن عن مرحلة نهاية المراجع الجاهزة طبقاً لتوجهات ما بعد الحداثة. وهى "الذاكرة المفقودة"، "المثقف للحديث وسلطة المثقف"، مراجعة للجزم والرماد "وتكريرات مثقف عربى" لهشام شرابى، "الديموقراطية والاستبداد الحديث، مناقشة بيان من أجل الديموقراطية"، "البنى السياسية الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية"، "الاحتراق حول الأسئلة، مراجعة جورج خضر : لو حكيت مسرى الطفولة"، "موت المؤلف"، "فضاء النثر". ويمكن التمييز فى هذه المقالات كلها بين مستويين من النصوص: نقد النص والنص النقدى. الأول مراجعة لنصوص المبدعين، والثائى وضع نص نقدى نظرى.

ويربط النص المقروء بين النقد والمجتمع، بين إنبهار النصوص وانهباء المؤسسات والدولة فى لبنان. فقد تمت الحداثة فى عصر النهضة العربى للدولة وليس للمجتمع. فانهارت الدولة وتراجع المجتمع. وكان التحديث للنخبة وليس للجماهير، من الوافد الغربى وليس من الموروث العربى. ومن هنا كانت أزمة الأدب تعبيراً عن أزمة الثقافة، وأزمة الثقافة تعبيراً عن أزمة الواقع. ويستعمل

(١) المصدر السابق ص ٢٤٥ - ٢٦٥.

للمراجع نفس الألفاظ الحدائية مثل الأيديولوجية والميكانيكية والماضوية عدة مرات. ويؤثر إتباع المنهج النقدي الواقعي لدراسة النصوص الأدبية والنقدية. ويعيب على النص المقروء سطحية التحليل والتبسيط الذي يصل إلى حد المذاجة، واعتبار الديموقراطية حلاً سحرياً يتم به معالجة كل شيء.

هذه هي الدراسات السبع التي تكون "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" والتي ظهرت بعد "مفهوم النص" ^(١). تخضع التراث القديم المتعدد إلى منظومة واحدة، والمجالات المختلفة، اللغة، والنقد، والبلاغة، والعلوم الدينية إلى أفق دلالي واحد، وتجمع بين الدراسة والتطبيق النظري. تعترف بجهود السابقين ويفضلهم في بيان أهمية قراءة النقد في ضوء العلوم التراثية كلها ^(٢). لا يغفل السياق التاريخي للفكر، ولا يتجاهل المغزى المعاصر للنص التراثي. يجمع بين التاريخ والفكر، بين الموضوعية والذاتية. ويكشف عن الطابع الأيديولوجي النفعي لهذه الدراسات والتي يبغى المؤلف نقلها إلى المستوى المعرفي الخالص. تثير المشكلات وتقرح الحلول. ثم تثير الحلول مشكلات أخرى. الأسئلة مستمرة، والمراجعات دائمة. ومن حق الجميع القبول والرفض والاجتهاد. وللتساؤل المستمر قادر على تصحيح الأخطاء والتقدم حول مزيد من الاجتهاد. "القراءة فعل مستمر لا يتوقف، يبدأ من الحاضر الراهن وينطلق إلى الماضي والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقر لها قرار، لكنها الحركة التي تؤكد الحياة، وتنفى سكون الموت. إنها حركة الوجود والمعرفة في نفس الوقت" ^(٣).

ومن ثم تكون الأعمال العلمية للمؤلف منذ "الاجتهاد العقلي في التفسير عند المعتزلة" والتأويل عند ابن عربي و"مفهوم النص" حتى "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" مؤلفات رصينة وجادة سواء في مرحلة التكوين الجامعي في الدراستين الأوليين أو مرحلة العزلة العلمية في اليابان في الدراستين الأخريين. غلب العالم على المواطن، والهم العلمي على النضال السياسي، وتحليل القدماء على نقد المحدثين، والتراث على العصر. هناك عناصر وألفاظ ثابتة فيها للنقد أو للبناء، للهجوم أو للدفاع مثل الأيديولوجية، والتوفيقية، والنفعية، والتوليد، والوسطية. مازالت علاقة القديم بالجديد، والموروث بالوفاة لم تستقر بعد إلا قفزاً وتقللاً من تراث إلى آخر. فالميزان المضبوط لا يستطيعه جيلنا المخضرم. وبعد عودة المؤلف من اليابان واحتراقه بنار الهوان والضياح، وجرح الكرامة الوطنية، ومأساة الإعلام وزيف الخطاب الرسمي، وتخبذب المتقنين، وانهيار المشروع القومي، وتفكك الدولة، حاول في مرحلة ثالثة إكتشاف الواقع ذاته ووصف مأساته وتأسيس

(١) أنظر عرضنا لكاتب "مفهوم النص" في الدراسة السابقة.

(٢) مثل لطفي عبد الباق، مصطفى ناصف، شكري عباد، جابر عصفور في النقد والبلاغة.

(٣) المصدر السابق ص ٩.

جنورها في "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" وفي "نقد الخطاب الديني".

ثالثاً : الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول الفقه؟

"الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" كتاب صغير الحجم (٩٢ ص) باستثناء صفحة الفهرس والصفحات البيضاء التي تتخلل الفصول^(١). ويتضمن أربعة فصول لا تتناسب كما فيما بينها. أكبرها الثاني "السنة" (٤٥ ص) وأصغرها الثالث "الإجماع" (٦ ص). ويكاد يتعادل الفصلان الأول "الكتاب" (٢٣ ص) والرابع "القياس / الاجتهاد" (١٨ ص).

ويعتمد على كثير من الحجج النصية في صلب التحليل التي تقطع اتساق الخطاب، وتجعل الاستدلال خارجياً وليس داخلياً، مجرد شروح على متون وليس خطاباً قائماً بذاته^(٢). واستعمال النصوص قد يوقع في اختصار ما يوافق أحكام الباحث المسبقة وانتقاء ما يدعم وجهة نظره وترك ما يخالفها. وعلى فرض وجود هذه النصوص المؤيدة ما حجمها؟ ألا تتعارض مع نصوص أخرى؟ ألا يستطيع باحث آخر أن يأتي بنصوص معارضة يثبت بها أن الشافعي غير وسطي، وغير موفق، وغير أيديولوجي، وأقرب إلى العقل منه إلى النص؟ ما هو مقدار الغلبة لمجموعة من النصوص على مجموعة أخرى معارضة؟ ألا يوقع هذا المنهج في حرب النصوص، ويظل الباحث أسير النص، وثقافة النص، وحضارة النص؟ وبالرغم من اعتماد الكتاب على المرجعين الأساسيين للشافعي "الرسالة" (٥٠ مرة) و"الأم" (١٥ مرة) إلا أن الاعتماد على مؤلفي أبي زهرة "أبو حنيفة" (٢٠ مرة) و"الشافعي" (١٠ مرات) كان بارزاً أيضاً^(٣). ويقتبس منه نصوصاً قديمة دون الرجوع إليها^(٤). والاعتماد على مؤلفات أبي زهرة عن الأئمة الأربعة اعتماد على سلطة علمية يصعب التشكيك فيها. ومع ذلك تتم قراءتها قراءة خاصة. ويتم تجاهل مؤلفات أخرى مغايرة مثل "الإمام الشافعي، مؤسس علم أصول الفقه" للشيخ مصطفى عبد الرزاق. يأخذ المؤلف التقليدي حتى يسهل نقده ويترك التجديدي الذي

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سناء للشر، القاهرة ١٩٩٢. وقد سبقها "الأيديولوجية الوسطية للتأنيقية في فكر الشافعي"، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن ١٩٩٠.

(٢) "قراءة النص" في "دراسات تفسيرية"، الأجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣ - ٥٤٩.

(٣) إعتد المؤلف أيضاً على بعض المراجع القديمة مثل تاريخ الطبري (٥ مرات)، والإمام والسليمان لابن قتيبة، والموفقات للشاطبي (وكل منها مرة). كما إعتد على بعض إجتهدات المحققين مثل يعقوب بكر، وحسن الشافعي، وجابر صنفور، وسيد قطب (كل منهم مرة). وذكر الجابري في تكوين العقل العربي (مرتان)، ورضويون السيد في مجلة الاجتهاد (مرتان)، ولحمد أمين (مرتان).

(٤) مثل : الرزقي : مناقب لشافعي، ص ١٧ ص ٥٣.

يصعب إتهامه. ويبدو أثر الحداثة والمؤلفين المحدثين في إعماده على "مقد العقل العربي" الذى يصف أيضاً "العقل العربى" بالتوفيق والتلفيق وكأن التجزئة والتعارض بين الأجزاء هو طريق العلم. وتغيب الإشارة إلى مؤلفات أخرى حول مشروع "التراث والتجديد" تصف وسطية الشافعى وتضعها فى جملها التاريخى على نحو علمى دون تحميلها بدلالات أيديولوجية من وحى العصر^(١). فهو كتاب تنقصه الصلعة وإن لم تنقصه الجراءة.

١- الأيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع ؟

والإمام الشافعى هو الإمام الثالث الذى حاول الجمع بين فقه مالك فى الحجاز وفقه أبى حنيفة فى العراق، بين المصالح المرسلة وبين القياس، بين متطلبات الواقع واستدلال العقل، وهما الدعامتان الرئيسيتان للوحى. لا تعنى الوسطية هنا أنها توفيقية أو تلفيقية بين شيئين متعارضين أو مختلفين أو نقص فى الجزئية والحسم واتخاذ المواقف بل الجمع بين مقتضيين، كلاهما شرعى، وتحقيق مطلبين كلاهما أساس فى نظرة متكاملة وليست أحادية الطرف، وفى تصور كلى دون رده إلى أحد أجزائه أو بلغة القرآن إيمان بالكتاب كله وليس الإيمان بالبيض دون البعض الآخر أو ضرب الكتاب بمضه بعضه. الوسطية هنا هى بنية الفكر الجامع الشامل الذى يميز الفكر الإسلامى الذى يجمع بين ملكوت السموات و ملكوت الأرض، بين الآخرة والدنيا، بين المسيحية واليهودية، بين المحبة والشرعية. الوسطية هى عود إلى الأشياء ذاتها وتخليصها من المواقف الأيديولوجية المسبقة. هى الوسطية التاريخية التى تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها. فلا فرق بين البنية والتاريخ. البنية تحقق للتاريخ، والتاريخ تحقق للبنية.

الوسطية هى المرحلة الثالثة فى جلد التاريخ بين الشئ ونقيضه. فالصراع بين أهل الحديث وأهل رأى هو التقابل بين الشئ ونقيضه. وكان من الطبيعى أن يظهر الشافعى للجمع بينهما فى مرحلة ثالثة. وهو صراع يكتشف عن نفس المكونين للوحى: المصلحة والاستدلال. وقد نشأ الصراع بين التيارين، بين أهل الأثر وأهل رأى. كل منهما يريد تكوين التشريع من وجهة نظره. وهو صراع له نتائجه وربما دوافعه السياسية والاجتماعية كما هو الحال فى فقه القانون فى كل مجتمع وليس تلمراً بيبغى السيطرة على الذاكرة الجمعية من خلال صياغة قوانين

(١) "التراث والتجديد"، مؤلفاً من التراث لتقديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٧٧ - ٢٠٢. علم أصول الفقه فى دراسات إسلامية، ص ٦٥ - ١٠٣ "ماذا يعنى اليسار الإسلامى؟ مجلة اليسار الإسلامى"، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ٣ - ٥١. وأعيد نشرها فى "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١"، الجزء الثامن "اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية"، مبدولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ٣ - ٧٥.

الشفرة التى تصاغ على أسسها الذاكرة. صحيح أن الصراع بين أهل النقل وأهل
الرأى، بين الذاكرة والعقل، بين مرجعية النص ومرجعية العقل، بين التقليد
والإبداع، ولكن وصف هذا التقابل وكأنه تقابل بين التخلف والتقدم قفز من الحكم
العلمى إلى الحكم السياسى. فالذاكرة قد تكون دافعاً على التقدم كما هو الحال فى
التراث الشعبى وسير الأبطال واستدعاء الماضى الزاهر وقصص الأنبياء وبلورة
الوعى التاريخى. وقد يقع العقل فى الجمالطيفية كما حدث أيام المعتزلة والمأمون.
صحيح أن ذلك ليس هو الغالب ولكنه أيضاً واقع وممكن. وهو تعبير عن إشكال
فعلى، التقابل بين النص والحياة، بين المثال والواقع كما هو الحال فى كل مذهب
سياسى، الماركسية أو الرأسمالية أو فى كل شريعة وقتون، بين الحرفية والتأويل.

لم يأخذ الشافعى موقفاً وسطياً توفيقياً بين الحديث والقياس، بين أهل الأثر
وأهل الرأى. بل حقق مطلبين رئيسيين فى كل فقه، الجمع بين للنص والواقع، بين
الداخل والخارج. كان خوضه فى أهل الحديث ضد أهل الرأى إذا ما غالى أهل
الرأى على حساب النصوص. ولو كلفت المغالاة من أهل الحديث على حساب أهل
الرأى لانضم الشافعى إلى أهل الرأى ضد أهل الحديث حتى يعيد التوازن بين
المطلبين. صحيح أن هذا الصراع المنهجي يدل على صراع أعمق بين قوى التغيير
والتقدم وبين قوى التسلط والهيمنة. وهو صراع موجود فى كل العصور وفى كل
المجتمعات. تتمسك قوى الهيمنة بالأصل الثابت فى حين تنشبت قوى التقدم بالفرع
التغيير. فهما واجهتان لعملة واحدة، خارج منطق الصواب والخطأ وعقلىة "إما ...
أو". صحيح أن هاجس الشافعى كان البحث عن مصدر لليقين فوجده فى مصدرين
فى الأصل وفى الفرع، فى النص وفى الواقع، فى الأثر وفى الرأى. فالنص مصدر
اليقين ومرجعه الأصل. وهو يتضمن العادات والأعراف نظراً لأنه نشأ فيها وفى
وسطها. فالعقل المطلق الحر الذى لا زمان له ولا مكان عقل فارغ من أى
مضمون، إدعاء طهارة وبحث عن وهم لا وجود له. لم يستخدم الشافعى آليات
العقل لنفى النقل وحبسه فى دائرته بحيث لا يتجاوز دوره التفسير والتأويل. بل
أعمل العقل فى النقل حتى يصل إلى بعد ثالث للوحى هو الواقع، حياة الناس فى
الزمان والمكان. لا يعنى ذلك القضاء على الخلاف والتعديدية وهو المدافع عن
القياسيين فى القضية الواحدة. إنما يعنى التمسك بالمرجعتين وبالشريعتين: النص
والمعقل. وإذا كان فى الاستحسان ينفى الوسطية فإنه يجد مخرجاً لتقبل النص
والواقع فى الإحساس بالمصلحة وتقدير المنفعة.

إن جوهر الوسطية هو الجمع بين الثابت والمتحول، بين المطلق والنسبى
ليس بدافع أيديولوجى، مذهبى أو سياسى، بل بدافع منطقى. فلكى يكون القياس
منتجاً يحتاج إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى. وكيف يخلو القياس من الثابت، من

المقدمات الكبرى؟ وكيف يخلو من المسلمات أو البديهيات؟ صحيح أننا في عصر يرفض الثبات لصالح التغيير، ولكن هم المواطن لا يتغلب على هم العالم، والذاتية لا تقضي على الموضوعية. كما أن الثابت وهو النص في الحقيقة نشأ من الواقع في "أسباب النزول"، وتطور بتطوره في الناسخ والمنسوخ^(١). فالقابل بين الثابت والمتحول تقابل وهمي من عقلية تجزئية معاصرة ومن هموم مواطن يتوق إلى التغيير ويرفض الاستقرار الزائف. ومن الطبيعي أن يتمسك أنصار الهوية بالثابت وأن يتشبث أنصار التغيير بالمتحول. والتحدى ليس هو في الاختيار بينهما، ونصرة فريق على فريق بل في الجمع بينهما، والخروج من هذا التوتر إلى الواقع، تحقيقاً للمصالح العامة.

لم يكن الشافعي (ت. ٢٠٤) بدءاً في الحضارة الإسلامية في هذا الموقف الجامع بل كان الأول في علم أصول الفقه. وتلاه الأشعري (ت. ٣٢٤) ثم الغزالي (ت. ٥٠٥). وقد قام الثلاثة بتقنين لفكر الإسلامي: الشافعي في علم أصول الفقه، والأشعري في العقيدة، والغزالي في المسار الحضاري العام، جامعاً بين الشافعية في الأصول والأشعرية في العقيدة. فإذا كان الشافعي قد توسط بين فقه الحجاز وفقه العراق، بين فقه مالك وفقه أبي حنيفة فإن الأشعري قد توسط بين أهل السنة والاعتزال، بين التشبيه والتزويه في إثبات الصفات بلا كيف، بين الجبر والاختيار في نظرية الكسب. أما الغزالي فإنه لم يتوسط بين تيارين فكريين ولكنه جعل الأشعرية عقيدة رسمية للدولة، وفضل توسطها يرجع إلى الأشعري وليس إلى الغزالي. ولم يتوسط في التصوف لأن التصوف بطبيعته مغالاة في الحياة الروحية. وكون الغزالي أشعري العقيدة وشافعي المذهب لا يعني أنه وسطي. فقد جعل الغزالي الأشعرية نظرية في الحكم، والتصوف ثقافة واختياراً للمحكوم. ولم يتوسط بين الدولة وخصوصها بل أخذ صف الحكم ضد المعارضة من الباطنية والمعتزلة.

ويبدو الموقف الوسطي في حل الشافعي مشكلة وجود اللفظ الأجنبي في القرآن بين طرفين: الأول يثبت وجود ما كان في الأصل أجنبياً (عبد الله بن عباس وكثير من الفرس)، والثاني ينكر وجود اللفظ الأجنبي لأنه يتناقض مع النص العربي. ثم يأخذ الشافعي الطريق الثالث وهو إثبات ألفاظ متفق عليها في لغات وألسنة مختلفة دون أن تنتقل من لغة إلى أخرى، ليس عن طريق التوسط بل عن طريق علم الأصوات المقارن. وكما فعل أبو عبيد القلم بن سلام عندما وصف تحول الألفاظ الأعجمية إلى العربية، لافرق بين البنية والتاريخ.

(١) انظر دراستنا: "الفرج والواقع، دراسة في أسباب النزول" في "الإسلام والحداثة" ندوة مواقف، دار الساقى، لندن ١٩٩١، ص ١٣٣-١٧٥. ولخصاً في هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار نقباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٧-٥٦.

والحقيقة أن لفظ "الوسطية" محمل بعدة من المعاني في عصرنا، كلها سلبية. فالحزب الحاكم هو حزب الوسط ضد التطرف الإسلامي والتطرف الاشتراكي مما أضاع البلاد أولاً وثانياً. الوسطية دفاع عن الأمر الواقع، وشرعية وهمية لنظام لا شرعى. وقد كثرت السخرية من حزب الوسط و"هز الوسط" الذى اندفع فى تبرير غياب توجيه الدولة لمظاهر النشاط الاقتصادى بالاجراء إلى النصوص التى تمدح الوسطية فى القرآن والحديث، وما أكثرها. وقد كثرت الحديث عن الوسطية بهذا المعنى الحكومى الرسمى منذ السبعينيات فى مصر من بعض "ترزية" القوانين لصياغة أيديولوجية الحزب الوطنى فى "الاشتراكية الديمقراطية" التى تقوم على الوسطية، لا شرقية ولا غربية. وتوصل للوسطية فى الكتاب والسنة، وتعنى لا اشتراكية ولا رأسمالية، لا روسيا ولا أمريكا. وتجاوزت لوقفة مع الصديق وتحييد العدو إلى الارتقاء كليا فى أحضان الولايات المتحدة الأمريكية^(١). وفى كليات الدراسات العربية التى أنشئت لمنافسة كلية الآداب فلم تصل إلى مستوى الآداب أو دار العلوم وكانت عواناً بين ذلك، فلم أستاذ آخر يبحث له عن دور فى إحدى الجامعات الإقليمية فى صعيد مصر المغفور ليؤسس أيضاً الوسطية فى الأدب والفكر والحياة، ربما يلتفت إليه النظام ليقام فيجد له مكاناً ضمن طويلير المنظرين للمناصب العامة. يرتكن إلى شرعية الذات، وشخصية مصر، والثقافة الشائعة، والأمن السياسى. ولكن قد سبقه من قبل توفيق الحكيم فى "التعادلية" فى بيئة تناهض التطرف. لم يضع المثاقفى إذن مفهوم الوسطية، ولكنه مفهوم حديث من وحى المناخ السياسى المعاصر، قراءة للحاضر فى الماضى، وقراءة للماضى فى الحاضر.

وفى نفس الوقت الذى يتوسط فيه المثاقفى فى الفقه يتصلب فى اللغة والكلام والسياسة. يقرأ القرآن بلهجة قريش دون سائر اللهجات. قريش هنا هو اللسان وليس القبيلة. ولا تعنى لهجة قريش سيادة قريش - السياسة وهيمنتها على اللسان العربى. هذا هو هم المعاصرين، رفض حكم القبيلة والعسكر والطائفة والعشيرة، هم المواطن عندما يتغلب على هم العالم، وتحت أثر بعض المفكرين المعاصرين الذين أفاضوا فى القبيلة والغنيمة^(٢). وعدم جواز قراءة الفتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجاتها. وليس للبسمة وترتيب الآيات أية دلالة على التثبث بالنص العربى بل التأكيد على هوية النص والمعنى، وليس له أى دافع أيديولوجى سياسى يقريش ضد العرب والعرب ضد الفرس. فلم تكن هذه الانعرات العرقية دافعا موجهها عند العلماء وإن كانت عند السياسيين. وإن نقد المثاقفى للمتكلمين ونهيه عن علم الكلام مفضلاً عليه العلم بالكتاب والسنة ونفوره من

(١) صوفى أبو طالب: الاشتراكية الديمقراطية، لمجلس الأعلى للجامعات، القاهرة ١٩٧٨.

(٢) مثل برهان غليون فى "من القبيلة إلى الدولة"، ومحمد عابد الجابرى فى "نقد العقد السياسى".

العباسيين لا تعنى أنه جنح إلى المحافظة التي ترفض العقلانية وتتأى عن التفكير المنطقي بل لأنه أصولي يبغي الدفاع عن المصالح العامة ضد القرقة والتشتت حول المسائل النظرية الصرفة التي لا ينتج عنها نفع. وموقف الشافعي لا ينبع من أصله العربي ولا يفضل أبو حنيفة الذي استحسن الخوض في علم الكلام لأن أصله فارسي فهذا إخلال بإبعد شعوبي عرقي في مواقف أصولية صرفة. وإن إثبات أن الشافعي كان حليفاً سياسياً لبنى أمية حكم يفترض في الفقيه الحكم بالهوى والمصلحة. وإن رحيل الشافعي إلى مصر بعد أن استولى المأمون على السلطة بعد صراع عسكري مع أخيه الأمين لأن واليها كان قرشياً هاشمياً لا يكشف عن صراع شعوبي إنعكس في الثقافة والفكر بل صراع سياسى بالأصالة. ومن ثم يقرأ المؤلف مواقف الشافعي اللغوية والفقهية والسياسية ويرى فيها انحيازاً للقرشية. وهو انحياز "إيديولوجي" لقریش التي أطلقت برأسها أول ما أطلقت بعد نزول الوحي في إجماع السقيفة، توجهاً إيديولوجياً للإسلام لتحقيق السيادة القرشية. والأدلة على ذلك روايات فضل قریش وهي عند الكل. و"الخلافة في قریش" وهو مروى عند الكل. فالخلافة ليست بالبيعة بالضرورة بل كل خليفة علا الناس بالسيف يكون خليفة. شرطها إذن السيف والقرشية، الشوكة والقبيلة. وهي قراءة سياسية تسقط أمراً معاصرة على موقف الشافعي. كما يجد المؤلف في تعاون الشافعي مع الأمويين انحيازاً للقرشية على عكس أبي حنيفة ومالك اللذين قالاً بفساد بيع المكره وطلّاه. وهو انتهازي. فقد طلب عملاً بتوسط بعض القرشيين فأخذه الوالي معه وجعله عملاً بنجران. كما كره الشافعي تخلي العباسيين عن العروبة مما دل على التعصب العربي لديه. إن السيطرة القرشية واردة في مجتمع مازال للقبليّة فيه موروثها القديم، ولكن توضع في حجمها الصحيح. فما زالت ثقافة وموروثاً وتكويناً ذهنياً عند العرب نظراً لحدائث الإسلام. أما أن تكبر وتضخم خارج حجمها الطبيعي وتتحول إلى مؤامرة لقریش للسيطرة على العرب والمسلمين فهو علو للصوت في الأذن، وإيهار بالضوء أمام الأعين. هناك صراع سياسى كما هو الحال في أى مجتمع لحظة اختيار الحاكم، ورغبة كل فريق أو حزب السيطرة على الفريق أو الحزب الآخر دون تأمر أو سوء نية بل في صراع مفتوح. وإن إختيار الخليفة ضمن المرشحين المئنة بعد عمر ليس سيطرة للقرشية بل إتياع لسنة السلف الصالح، وجمع بين بيعة أبى بكر من الناس واختيار أبى بكر لعمر. وبعد مقتل الخليفة الثالث، نشأ صراع بين بنى هاشم وبنى أمية، وهو صراع طبيعى بين حزيين، كل منهما يمثل مصالح خاصة، ولا شأن له بمؤامرة قریش على الناس.

٢- الأدلة للشرعية الأربعة

والأدلة الشرعية الأربعة : الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس ليست للشافعي وحده بل تكون بنية علم أصول الفقه قبل الشافعي ويعدّه حتى عند الشيعة

الذين ينكرون القياس، فإنهم يستبدلون به قول الإمام المعصوم. وفضل الشافعي أنه وضع النسق كما فعل أرسطو في المنطق، وللخليل بن أحمد في العروض، وسيبويه في النحو، وفرميس بكون في الآلة الجديدة، وفيكو في فلسفة التاريخ. هذا ما أجمع عليه الفقهاء بصورة ضمنية وبعد الشافعي بصورة علنية بعد أن وضع الشافعي أسس العلم. وإذا كان الشافعي مبيء النية بتثبيت قواعد الاستدلال فهل كان كذلك كل علماء الأصول من بعده؟ إن وضع علم جديد ليدل على قدرة فائقة على التنظير. واعتبار ذلك رغبة في السيطرة والسيدة على العقل والفكر فهو إسقاط للمياسة في الفكر. لا يوجد علم بلا قواعد أو منهج. هكذا فعل ديكرت وكان للنفس قبله يفكرون. وهكذا فعل هوسرل وكان للنفس قبله يشعرون وينظرون.

والكتاب عربي اللسان، ولا يضى لئه عروبي الاتجاه كما هو الحال في المياسة عند التيار القومي العربي. وإن استعمال المؤلف لفظ العروبة بدل العربي ليدل على خلط بين اللسان العربي والنزعة العروبية في المجتمع والمياسة^(١). فمما لا شك فيه أن القرآن نزل بلسان عربي. وسواء وجدت فيه ألفاظ أعجمية أم لا توجد أم وجدت بعد أن عرّبت قبل القرآن وأصبحت شائعة في اللغة العربية، فإن الموضوع لغوي خالص وليس سياسياً. وإن معرفة لغة العربية وأسباب النزول شرطان عند كل المفسرين، وليس عند الشافعي فقط. ولا تدل على عروبة زائدة عنده أو ناقصة عند غيره. كما أن إحتواء النص القرآني نظراً وإمكاناً لكل الحوادث المستقبلية مما يجعل نصوصه أصولاً يقاس عليها ليس مبدأ "على درجة عالية من الخطورة" بل هو أقرب إلى المبادئ الرياضية العامة وقوانين الفكر ومقدمات المنطق. فالفكر بلا ثوابت ينتهي إلى النسبية. وهل وجود هذا الثابت هو "المبدأ الذي حول العقل العربي إلى عقل تابع، ويقتصر دوره على تأويل الوحي واشتقاق الدلالات منه سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة"^(٢). هل يؤدي هذا الثابت إلى اختلال التوازن بالضرورة بين الأصل والفرع، والتضحية بالفرع من أجل النص، وعدم أخذ المصلحة وهي العلة المشتركة بين الأصل والفرع أساساً للقياس أم أن الجمع بين الثابت والمتحول هو خير ضمان لهذا التوازن؟ إن المبادئ اللغوية العلمية يمكن قراءتها على أنها تغليب للثابت على المتحول. كما يمكن قراءتها على أنها تغليب للمتحول على الثابت طبقاً لاختيار هل

(١) يذكر المؤلف أن الشافعي كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في "سياق الصراع الشعبي للفكر والثقافة"، الإمام الشافعي ص ٢٧، "إن الشافعي يعتمد موقفاً أيديولوجياً خاصاً في خضم صراع فكري شعبي إحتاز فيه لا إلى العروبة فقط كما إحتاز كثير من معاصريه بل إلى القرشية، تحديداً، المصدر السابق، ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١.

الكوب نصفها فارغ أم أن نصفها مملوء؟ إن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه، والعام والخاص، والأمر والنهي كلها تعبير عن هذه العلاقة العضوية بين الثابت والمتحول طبقاً لأبعاد الصورة الفنية في الحقيقة والمجاز أو لأعناق الشعور كما هو الحال في الظاهر والمؤول، أو لاحتتمال المعنيين دون ترجيح أو مع الترجيح كما هو الحال في المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه أو طبقاً للفرد والجماعة مثل العام والخاص أو طبقاً للفعل إيجاباً وسلباً مثل الأمر والنهي. يقفز للمؤلف على هذه المبادئ اللغوية عند الشافعي ويعدده مُخرجاً له من سياقه التاريخي وكأنه هو وحده علم الأصول، ويدمج النص والمحكم في السنة، وينتهي إلى أن الشافعي له مرجعان تفسيريان: السنة واللسان العربي. وهما ثابتان بارزتان للشافعي دفاعاً عن سلطة قريش. هنا يتجاوز الشافعي العلمي، ويتحول التحليل الاجتماعي السياسي للأفكار إلى غير ما يهدف إليه.

كان تركيز الشافعي على السنة طبيعياً في وقت لم تكن فيه قد جمعت بعد أو كانت في طريقها إلى الجمع. فكان نوعاً من الضبط والإحكام كمصدر للتشريع قبل أن تكون رواية وخبراً. ووجد الشافعي نفسه أمام فريقين: الأول لا يقبل من السنة إلا ما وافق الكتاب، والثاني أنكر أن تكون السنة وحياً. وهو صراع قديم وحديث في نفس الوقت بين تأكيد دورها المطلق وتأكيد دورها الثانوي نظراً لأنها لا تضيف مبدأً جديداً إلى القرآن وأن مهمتها تقتصر على البيان والتفصيل^(١). وقد وسع الشافعي مفهوم السنة مع الفريق الأول لتشمل "مواصفات النظام الاجتماعي السائد" مثل عدم وراثة العبد مما يتعارض مع المقاصد الكلية للشرعة التي تعتبر الحرية أصلاً والعبودية أمراً طارئاً لأن السنة أول تطبيق للقرآن في ظروف اجتماعية محددة تتحكم فيها الأعراف والتقاليد التي لم تتغير بعد. لقد جعل الشافعي السنة شاملة للأقوال والأفعال والواقعات كما قال الأصوليون من بعده: السنة قول وفعل وإقرار. وهو تعريف شامل ليس واسعاً بنية السيطرة ولا ضيقاً بهدف التحرر كما يؤول المحدثون. وإن التفرقة بين الوحي وسنة العادات والتقاليد إدخال مفهوم حديث في مفهوم قديم واللفظ الأجنبي في اللفظ Tradition^(٢). ولا يحتاج الشافعي إلى اللجوء إلى عصمة الأنبياء ليزيل الاعتراضات وكأنه محتال مدلس،

(١) وقد أتهم سيد قطب في مصر وقاسم أحمد في الملايو هذا الاتهام: الإقلال من شأن السنة. انظر: قاسم أحمد: العودة إلى القرآن، مدبولي الصغير، القاهرة ١٩٩٧. انظر أيضاً مقدمتنا للكتاب بعنوان "علم الحديث بين نقد التعميم وإدعاء المحدثين" في آخر هذا الكتاب.

(٢) مفهوم للنص ص ٤٠.

يستعمل الحق باطلاً، ويجعل من الباطل حقاً. ويأخذ المؤلف رأى الفريق الثانى الذى يود تقليص دور السنة ويذكر الحديث المشهور عدة مرات "انتم أعلم بشؤون ديناكم" من أجل تأكيد الاجتهاد وإصباح المجال للعقل والخروج من التبعية للنص، لم يتجاهل الشافعى بشرية الرسول ولكنه، فى هذا الوقت المبكر، كان حريصاً على جمع السنة. وشتان ما بين روح الطاعة فى الصدر الأول وروح العصيان فى الصدر الأخير. فقد ارتبطت الطاعة بالدولة كما ارتبط العصيان بالمعارضة. وهنا تتغلب مرة أخرى هموم المواطن على هموم العالم.

والقضية الأهم هى علاقة السنة بالكتاب، المصدر الثانى بالمصدر الأول. وهناك احتمالات ثلاثة : الأول التشابه الدلالى، تكرار السنة للقرآن وفى هذا الحال لا لزوم لها. والثانى التفسير والبيان والتفصيل وهو موقف جمهور الأصوليين. والثالث انفرادها بالتشريع كنص مستقل وهو رأى القليل. لم يجعل الشافعى السنة جزءاً من الكتاب ولا يقول بذلك أصولى واحد. ولا اعتبرها وحياً من نوع مغاير لوحى الكتاب عن طريق الإلقاء فى الروح، وهو المعنى اللغوى للوحى أى الإلهام، وليس بالمعنى الاصطلاحى عن طريق وساطة جبريل. بل هى قراءة تتفغ الشافعى إلى الحد الأقصى حتى يسهل نقده. إذ يؤدى التوحيد بين الكتاب والسنة إلى مشاركة آفاق التوحيد الإلهى والبشرى، وإهدار خصوصية الرسول وبشريته باعتباره مبلغاً للوحى وشارحاً له. الكتاب عقائد وتشريع، والسنة تشريع فحسب. وهناك نمطان محددان للعلاقة بين المصدرين : النسخ والتخصيص. فعدم جواز نسخ القرآن بالسنة يبطل القول بأن السنة وحى مثل القرآن. وكذلك لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، فالسنة شرح وبيان وتفسير وليست أصلاً مستقلاً. إنما ينسخ القرآن للقرآن، وتنسخ السنة السنة. ليس فى نفى الشافعى كون السنة ناسخة للقرآن وليس فى تكليده أنها مصدر للتشريع أى تناقض أو توفيق بين نهجين على أساس أيديولوجى. فالحقيقة ذات أطراف متعددة. ولا يمكن إثبات أحدها ونفى الآخر. والفرق بين الجمع بينهما على أساس أيديولوجى والجمع بينهما على أساس عقلى فرق ضئيل يرجع إلى درجة التنظير. المهم أن الجمع ممكن حين يتلمس جوانب الأصالة والإبداع فى كل من الاتجاهين المتعارضين، ويصل بينهما فى مركب جديد لا ينتمى لأى منهما فى نهاية الأمر^(١). أما علاقة التخصيص فهى أن يكون القرآن علماً وأن تكون السنة خاصة. ويكون التخصيص ببيان أوجه الفهم بأحكام المتشابه أو تقييد المطلق أو بيان المجهل أو ببيان طريقة السلوك والتفويض فى الممارسة. فدلالة العموم على العموم

(١) المصدر السابق، ص ٥٠.

ظنية حتى يأتى التخصيص فيحولها إلى قطعية على عكس أبى حنيفة الذى يجعل دلالة العموم على العموم قطعية وبالتالي يصعب للتخصيص.

وشروط الحديث الصحيح إتصال السند وعدالة الرواة، وإتفاق المتن مع المعقول، وإتفاقه مع حديث آخر. ولكن جرت العادة على قسمة الحديث إلى متواتر وأحاد من حيث السند. فالتواتر نقل الكافة عن الكافة بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب. يشترط فيه العدد الكافى، وإستقلال الرواة، وتجانس الرواية فى زمان الإنشطار، والأخبار عن حس^(١). ليس التواتر إذن تواطؤاً بل شرطه منع التواطؤ عن طريق إستقلال الرواة. ولا شأن للقوة المياسية بالتواتر لأنه مجرد نقل الكافة عن الكافة. ولماذا إقحام المياسى فى العلمى دائماً؟^(٢) ليس التواتر مثل الإجماع. فالتواتر نقل تاريخى، ومهمة الراوى مجرد النقل. أما الإجماع فهو إتفاق فى رأى، لإجتهد جماعى. للمجمع يعمل عقله. الإجماع هنا له معنيان: معنى تاريخى فى الرواية ومعنى إستنباطى فى الاجتهاد. ولا يبرر الشافعى قبول السنن بصحة الإجماع فقد علمنا للوحى بالتواتر، والتواتر سابق على الإجماع، ووفد إلى علم الأصول من علم مصطلح الحديث. التواتر منهج فى العلوم التاريخية، ومعروف فى كل الثقافات، تحدث عنه بسكال فى نصه المشهور عن حريق لندن. كما عرضه لاثجلوا وسينوبوس فى نقد المصادر فى "مقدمة فى الدرامات التاريخية". وشتان ما بين التواتر القديم والإعلام الحديث فى صنع الرأى العام. وكل مقارنة حديثة لها مخاطرها.

أما شروط خبر الأحاد فترجع إلى عدالة الراوى، ليس بهدف توسيع إطار السنة بل لإحكامها وضبط نقلها. وضع الشروط بهدف تصنيف خبر الأحاد وليس لتوسيع السنة. ومن شروطه عدم مخالفة معنى المتن لمعنى أو تأويل، لشهادة العقل أو الحس. وهو ضبط خارجى بالإضافة إلى الضبط الداخلى. فالعقل والواقع كلاهما مقياس للصدق. والأحاد فى مستوى متوسط بين السنة المتواترة والقياس لأنه أقل من السنة وأعلى من القياس عند من يغلبون النص على الواقع مثل مدرسة الأثر، وأقل من السنة وأقل من القياس عند من يغلبون الواقع على النص مثل مدرسة الرأى. وكلاهما كفتا ميزان. إذا مال دق أحدهما ناقوس الخطر ونكر بالميزان الآخر. ولا يوجد صواب أو خطأ أو تقدمية ورجعية بالمعنى المياسى الشائع بل ميزان الاعتدال وعلم الميزان. وتقسيم السند إلى متصل ومرسل أو منقطع لا يدل

(١) انظر دراستنا "علم أصول الفقه"، دراسات إسلامية، ص ٦٥ - ١٠٣.

(٢) "إذا كانت قسوة السلطة المياسية وقررتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها والمعارضة لميستها"، المصدر السابق ص ٦٩.

على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعي. فالمرسل يكون الانقطاع فيه من جهة الرسول، وللمنقطع يكون الانقطاع فيه من الوسط. وإن قبول الشافعي لخبر الأحاد وتفضيله على القياس، وقبوله للمرسل رغم إحتتمالات الخطأ يرجع إلى التمسك بالسنة قبل جمعها، ولا يكشف عن "طبيعة مشروع يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص حصراً لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر"^(١). ليس مشروع الشافعي توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي لأن النص عقل وواقع. والاجتهاد العقلي قائم على النص والواقع طبقاً لوحدة النص والعقل والواقع. والخبر قطعي والقياس ظني عند الشافعي وعديد من الأصوليين. فهل كلهم قرشيون أمويون؟ للخبر يولد العلم اليقيني الموضوعي في حين أن القياس يولد العلم الظني الذاتي. الأول خير، والثاني إجتهد. وهو نسق يقوم على التواضع والاحتمال والاعتراف بالجهد الإنساني وبإمكانية الصواب والخطأ بعيداً عن القطع والجزم العقائدي حتى ولو كان باسم العقل. وإن إثبات أبي حنيفة إعطاء الأولوية للقياس على اختلاف الروايات لا يتطلب تجريح الشافعي واتهامه وجعله مسئولاً عن سياسات الحزب الوطني، حزب الوسط، دفاعاً عن المعارضة وتغليظاً للديوبولوجي على الموضوعي، وللسياسي على العلمي. وإن اختيار المؤلف طريق أبي حنيفة لا يستدعي تخطئة الشافعي بالضرورة. فلا يوجد في الفقه والاستدلال صواب وخطأ. فلعل مصيب لأن الحق متعدد عند جمهور الأصوليين. إن اختلاف الروايات له منطق للحل إما باختلافها في دلالتها أو عند الصحابة في العمل بها. ويزول بمعرفة أسبابه وهي إما عدم سماع السبب الموجب للأمر والنهي، وإما بلوغ السنة للصحابي، وإما اختلاف الصحابة في التأويل. وإن اختلافات السنن والتعارض بين النصوص ليس دوراً في حلقة مفرغة بل أنشأ علماً جديداً هو علم التعارض والتراجيح. وهو أحد فروع علم المنطق. فأسباب النزول في الحديث غائبة فيه. ووصف الجيل الأول من الرواة بأنهم خلوا من كل شروط الضعف الإنساني موجود في كل حضارة بنزعة التقديس والاحترام. فالسلف خير من الخلف، نظراً لقرب المسافة بين الأوائل من الوحي ويُعد الأواخر عنه.

أما الإجماع، المصدر الثالث فهو منذ البداية وقبل عرضه "مفهوم على درجة عالية من الالتباس"^(٢). ويرجع هذا الالتباس إلى الخلط بين الإجماع في النواتر والإجماع في القياس. وهو ليس إلتباساً بقدر ما هو وضع طبيعي للإجماع بعد السنة وقبل القياس، وعلم الأصول في بدايته لم يستقر بعد. والشافعي واضع هذا العلم قبل أن يتحول الإجماع فيما بعد إلى أصل مستقل متميز عما قبله وهو السنة وما بعده وهو القياس. ويرى المؤلف أن الإجماع "إهدار دور الخبرة الجماعية

(١) للمصدر السابق، ص ٧٤ - ٧٥.

(٢) للمصدر السابق، ص ٨٥.

المنترزة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعى والتاريخى وذلك بإلغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص دينى ثابت المعنى والدلالة^(١). والحقيقة أن الإجماع السابق ليس ملزماً للإجماع اللاحق. فكل عصر إجماعه. ولا تجتمع الأمة على ضلالة. فاعتبار الإجماع تثبيتاً وتقليداً وإنكاراً للتغير والاجتهاد مزيدة فى التقدم. لم يجعل الشافعى الإجماع للزملى الإقليمى مرادفاً للسنة، له حجبها، فهو أقل من السنة. ولم يحصره فى السنة المتواترة، وبالتالي "يعود ليأخذ باليمن ما سبق أن أعطاه بالشمال" لأن الإجماع بعد السنة. وهو إجتهد عليها^(٢). لم يحول الشافعى الإجماع إلى سنة تشمل الأعراف والعادات والتقاليد بل وإجماع الأجيال التالية التى هى سنن فضيق الاجتهاد وهى الغاية الرئيسية من مشروع الشافعى. فالقياس مصدر من مصادر التشريع فى حالة غياب الإجماع. بل إن تغيير الاجتهاد عند الشافعى بعد هبوطه إلى مصر، وهى النقطة الإيجابية التى كثرت الاستشهاد بها على أولوية الواقع على النص، اعتبرها المؤلف تشويشاً على حجية الإجماع وتشكيكاً فى وجوده على مستوى الأمة^(٣). فهما عمل الشافعى فهو مخطئ. أما أقوال الصحابة وعمل أهل المدينة فليست مصادر للتشريع بعد ما استقر العلم. وما يهم فى علم الأصول هو بنيتهم وليس الاختلافات فيه لأنها موضوع علم آخر فرعى مستقل هو علم الخلاف.

وبعد أن أصبح الإجماع سنة، وأصبحت السنة كتاباً لم يعد للقياس دور لأنه تم إلحاقه أيضاً بالنص الثابت إجماعاً أو سنة أو كتاباً. فالأدنى يتأسس فى الأعلى. يتأسس السنة فى الكتاب لأنها جزء من الوحي. ويتأسس الإجماع على السنة لأنه إجماع على رواية. ويتأسس القياس على الإجماع لأنه اجتهاد على أصل سابق، وهو النص، من الإجماع أو السنة أو الكتاب. فالكتاب أساس كل شئ، والسنة والإجماع والقياس فروع عليه. هذا هو مشروع الشافعى، للتأسيس إلى أعلى، الهرم مقلوباً.

ويُعرف القياس بعد التمييز بين نوعين من الأحكام: الأول الحكم بإحاطة وهو المبنى على الظاهر والباطن، والثانى الحكم بغير إحاطة وهو الحكم المبني على الظاهر فقط دون الباطن وهو القياس. مثال الأول أحكام الكتاب والسنة المتواترات منها والمشهورات. ومثال الثانى أحكام القياس والاجتهاد. أما أحكام الأحاد، المتصل منها والمرسل، فإنها قد تتفق مع القياس وقد لا تتفق، فتتقدم عليه. والقياس عند الشافعى هو طلب العلامات، إكتشاف حكم موجود بالفعل فى

(١) المصدر السابق، ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٧.

النصوص وجوداً خافياً ومستتراً مثل إيجاد القبلة. ويقوم على إيجاد الدلالات فى الخارج. وهو ما سماه الشافعى فيما بعد تحقيق المناط. هكذا بدأ القياس الأصولى فى صورته الأولى، انتقال من الدليل / العلامة إلى المدلول / الحكم. وفى الكتاب نمطان من الدلالة : دلالة لينة ودلالة إشارة. وينحصر كلاهما فى المماثلة والمثابهة على مستوى الواقع التى يُجرى القياسُ الحكم فيها. وهو تماثل يقوم على الكم أى علاقة القليل بالكثير فى التحريم عكس العلاقة فى الإباحة والتحليل. إباحة الكثير تعنى إباحة القليل. قياس الشبه والنظر هو قياس العلة، القياس المباشر. أما قياس الأولى فيقوم على شبه الواقعة للجديدة مع واقعيتين نصيتين مع اختلاف وجه التشابه فى كل واحدة منهما، وقياس الأولى هو الاجتهاد الحقيقى وبالتالى يخرج قياس المماثلة وقياس النظر من الاجتهاد. وتدرج علاقة المشابهة من الواضوح إلى الغموض. كما تدرج الدلالة من العلم الشائع، وينتهى إلى الخاص النادر من المماثلة (علاقة القليل بالكثير)، ويتوسط بالمشابهة فى معنى الحكم وعلة، وينتهى بالتشابه المركب المتعدد الأوجه كما هو الحال عند البلاغيين فى الانتقال من الحسى إلى المعنوى. تلك بدايات القياس الأصولى والعناصر الأولى المكونة للمنطق الإسلامى فى مقابل للمنطق اليونانى وكحلقة من تطور القياس قبل الشافعى عند اليونان وبعده حتى أين تيمية. أما محاكمته باعتباره قياساً كمياً ليس شبيهاً بمنطق بيبكون أو مل أو رسل، وأن العقل فيه ليس إستقراء وجدة وثورة وإبداعاً وتحرراً فهذا إخراج للشافعى من مباحه التلخيص.

القياس إذن هو عمل للعقل فى التوسط بين النص والواقع، وهى الأبعاد الثلاثة للوحى. ليس تضييقاً وحصاراً لدور العقل. فقد تكون النتائج متضمنة فى المقدمات كما هو الحال فى الاستنباط. وقد تكون موجودة فى العالم الخارجى وهو الاستقراء. والقياس يحيل إلى الأثنين، إلى المقدمات الأولى فى النص وإلى العالم الخارجى فى تحقيق المناط. لم يوهم الشافعى بتوسيع دائرة القياس وتعدد ضروبه مع أنه ضيق ومحصور. فلم يدخل أحد فى قلبه وفتش فى ضميره. لقياس لديه ما عدا النص من كتاب أو سنة، واسع يشمل الإجماع والاجتهاد، وكل محاولات استنباط الدلالة. أما إستناد القياس إلى أصل سابق فهذا لا يعنى تضييقه أو حصاره. فكل إستدلال يقوم على مقدمات وأوليات أو مصادرات. ويتحول الشافعى إلى ظاهرى يقصر القياس على إكتشاف ما هو موجود فى الأحكام. يتمسك بالنصوص ولا يقبل من القياس إلى ما لا يعارضها. لذلك يرفض الشافعى الاستحسان عند أبى حنيفة لأنه إجتهد خارج عن النص، وقول بالرأى والتشهى. القياس يستند إلى أصول ثابتة عكس الاستحسان. القياس مثل الإجماع والاستحسان يؤدى إلى الخلاف

المكروه. القياس ثبت ووحدة، والاستحسان تتلزع واختلاف. ولكن هل يتطلب تفضيل المؤلف للاستحسان عند أبى حنيفة تجريح الشافعى؟ ويدافع عن الاستحسان بأنه يخالف نصاً فى كتاب أو سنة ويلجأ أيضاً إلى مرجعية النصوص (١). ويحكم على الشافعى بأنه أسس العقل بإلغاء العقل بدليل نقده للاستحسان عند أبى حنيفة. وهذا ليس إلغاء للعقل بل خوف من تغليب الفرع على الأصل، وترك المصالح العامة بلا قاعدة، فتختلط بالمصالح الخاصة. والشافعى ولوع بالتقنين والتفعيد، ووضع الأصول العامة مثل أرسطو. وإن اختلافات الصحابة فى القياس ليست دليلاً ضده دفاعاً عن الاستحسان. فقد اختلف فيه الصحابة أيضاً.

فهل كبل الشافعى القياس بمجموعة من القيود أنت فى النهاية إلى أن يكون مجرد إستناد غير مباشر إلى النصوص، وبالتالي توسيع دائرة النصوص؟ إن القياس بطبيعته يقوم على أصل، والأصل نص، والنص واقع بدليل "أسباب النزول"، و"الناسخ والمنسوخ". ليس القياس بمثابة المحظورات التى تجيزها الضرورات بل هو مصدر أصلى من مصادر التشريع. وينتهى المؤلف بحكمه إلى أن الشافعى يؤسس القياس على منطق خطابه الظاهر، وهو فى الحقيقة يؤسس سلطة النصوص فى كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، ويعلم عليه بيان الثورة الأولى فى الخاتمة، تحرر العقل من سلطة النص بلغة "نقد العقل العربى" أو تفكيك الخطاب الأشعرى بلغة "من العقيدة إلى الثورة". فكتاب الإمام الشافعى، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" هو المركب العضوى من كلا العاملين (٢).

(١) المصدر السابق، ص ١٠٦.

(٢) "عذه الشمولية التى حرص على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص الشافعى الشارح إلى الأصل، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية ثم وسع مفهوم السنة بأن الحق به الإجماع كما أُلحِق به العادات وقام بربط الاجتهاد / للقياس بكل ما سبق رباطاً محكماً يعنى فى التحول الأخير تكبير الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته. فإذا أضفنا إلى ذلك أن مؤلف الشافعى الاجتهادية تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت وتسمى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع أزلى كما فى ميراث العبد وفى ميراث الأخت الوحيدة وفى مسألة زكاة الترابس أدر كنا السياق الأيديولوجى الذى يدور فيه الخطاب كلفة. إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعد فى نسق متكامل. ثم جاء الغزالى بعد ذلك فأضفى عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا. وهكذا ظل العقل العربى يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين، عصر الشافعى، طبقاً لأليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنىة الثقافة ولقى أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لأليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى، كالأعزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية. وقد أن لُوفن المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرقنا الطوفان"، المصدر السابق، ص ١١٠.

٣- الإيجاب والسلب

ولكتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" عدة فضائل منها :

أ - الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية. فالموضوعات جديدة ومبتكرة، وهذا أهم شرط للبحث العلمي، أن يقول الباحث جديداً. وكل تحليل له إضافة إلى التراث العلمي العربي الإسلامي، يفتح آفاقاً جديدة في علوم التأويل والقراءة. يكشف عن إشكاليات للقراءة وآليات التأويل ومكونات الخطاب الديني فاتحاً بذلك مجالاً جديداً للبحث العلمي. يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة، بين البحث العلمي والتغيير الاجتماعي، ويحمل هموم العالم وهموم المواطن. يحلل الخطاب الديني باعتباره موجهاً للواقع والسلوك ويتشكل فيه. الخطاب فعل بين فاعل ومفعول، توجيه من الأمر إلى المأمور في الدين، ومن الحاكم إلى المحكوم في السياسة. ولا فرق بين للخطيبين. فالدين سياسة، والسياسة دين. يخضعان لبنية واحدة، الأمر والنهي، للصدق والنفاق. الصدق أن يكون ظاهر الخطاب مثل باطنه، والنفاق أن يكون ظاهر الخطاب غير ما يقصد إليه. فالنية هي التي توجه الخطاب.

ب - تحليل النص في آلياته واستخداماته كسلاح أيديولوجي فكري مذهبي، فالكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال نزولاً إلى أرض الواقع في عصر تحول الإسلام فيه إلى نص. ما ينبغي أن يكون تصور مثالي للعالم لا شأن له بالممارسات اليومية والصراعات السياسية. ومنهج تحليل الخطاب ولغة الخطاب منهج حاد حاسم أشبه بمبضع جراح قدير يقوم بعملياته الجراحية لاستئصال الأورام في جسد الثقافة والمجتمع. وماذا يريد البحث العلمي أكثر من الموضوع المبتكر والمنهج السليم؟

ج - تدل نماذج المؤلف على التزامه الاجتماعي بقضايا المجتمع مثل الميراث، الحرية (المسجد والعبد)، العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة، وليست أحكام الحيض وحلق عانة الميت، كما يفعل الفقهاء. ويرجع الخلاف الفقهي والمذهبي إلى الخلاف في التوجهات الاجتماعية والسياسية مثل رفض الشافعي القياس في أمور الزكاة. يرجع النص إلى إطاره التاريخي وفي ظروفه السياسية والاجتماعية بعد أن تحولت النصوص القديمة إلى مقدمات لا يمكن المماس بها أو دراستها أو تحليلها أو فهمها وبالأحرى نقدها وتجاوزها. ومن ثم يساعد على التحول من العقلية الأسطورية الاجتماعية السائدة إلى العقلية العلمية. ويرد للصراع الفكري، صواباً أو خطأ، بين أهل الرأي وأهل الحديث إلى الصراع السياسي بين الفرس والعرب^(١). ومع ذلك لا ينمى تحليل الأفكار للكشف عن دلالاتها أو لا قبل الانتقال إلى مغزاها

(١) للمصدر السابق، ص ٧.

الاجتماعى والسياسى إنتقالاً من الداخلى إلى الخارج لتجنب الوقوع فى الرد الآلى للفكر إلى ظروفه التاريخية^(١). ومن هنا أتى هذا الطابع المميز للأعمال العلمية، الكتب الصغيرة، والمقالات المنشورة فى المجالات الثقافية أولاً والعلمية ثانياً كطلاقات رصاىل يتوجه بها إلى الراى العام، وليست الموسوعات الكبرى التى لا يقوى أحد على قراعتها. ومجموعها يكشف عن وحدة الموضوع، ووحدة المنهج، وصبب النتائج نحو هدف واحد.

د - إثارة الذهن ودفعه إلى التفكير بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع المنهج والنتائج. وهذا هو المطلوب فى الجامعة من أجل تكوين مدارس فكرية متباينة فتتشأ المعارضة الفكرية لدى الطلاب بعيداً عن منطق الاتفاق والتقليد والتكرار والحفظ. واللجان العلمية بطبيعتها مكونة أيضاً من مدارس فكرية مختلفة. وهذا إثراء للعلم فى مصر. لا يكفر بعضها بعضاً. ولا يستبعد بعضها بعضاً وإلا حذث فى العلم ما حذث فى السياسة، واتفاق كل المحكومين مع رآى الحاكم، الحزب الواحد، والرأى الواحد، والتيار الواحد الذى لا وجود له. وفى حالة الركود الذهنى التى تعيشها الأمة يكون البعث على التفكير أحد شروط النهضة.

ومع ذلك فالكتاب أيضاً به بعض النقائص مثل كل شئ فى الحياة أهمها :

أ - الإغفال فى المواقف الأيديولوجية حتى إنها طغت على الأحكام العلمية. والحقيقة هناك فرق بين الأحكام المسبقة والاختيارات الأيديولوجية والمواقف السياسية من ناحية وبين الافتراض العلمى الموجه للبحث من ناحية أخرى. الأولى ليست افتراضات علمية نسبية قد تثبت صحتها أو خطؤها بل هى أحكام قطعية وقناعات أيديولوجية ومواقف فكرية قطعية أى صحيحة على الإطلاق لأنها تعبر عن إختيارات الباحث المبنيى. والمواقف الأيديولوجية المسبقة تغليب للسياسى على العلمى ولهموم المواطن على هموم العالم. والمعجبب إتهام الشافعى فى كل فكرة بأنه صاحب موقف أيديولوجى ومسطى، وأنه تخلى عن العلم والعقل والموضوعية والتحليل لصالح المواقف الأيديولوجية المسبقة أى الاختيارات السياسية، وإيثاى الولاء السياسى على الأمانة العلمية. ويكثر من استعمال لفظ الأيديولوجى عشرات المرات كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسى عند الباحث قد يكتشف به هاجساً مضمرأ مسكوتاً عنه عند الشافعى. والأمثلة على ذلك كثيرة: رفع الأمويين الكتاب على أسنة الرماح فى موقعة صفين خدعة أيديولوجية. تأويل الحكمة على أنها المنة وتأويل العصمة بأنها اتعدام الخطأ مطلقاً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجى. فالأيديولوجيا موقف كلى شامل مسبق وظليفته ضم الأجزاء وفهمها من منظور كلى شامل واحد. كما إستعمل الشافعى

(١) المصدر السابق، ص ٦.

آليات السجال الأيديولوجي بين للفرق الإسلامية خاصة المتكلمين بالرغم من كراهيته لعلم الكلام. مواجهة النص بمنه وتأويل النص المخالف، والذهاب إلى أن تأسيس السنة وحيا لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي. موقف العصبية العربية القرشية في عصر لم تجمع فيه السنة بعد، وهو الموقف الذي كان حريصاً على نزاع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً، سيطرة السنة إذن موقف أيديولوجي. وجعل الخبر أسس العلم للموضوعي والقياس أساس العلم الذاتي يتضمن بُعداً أيديولوجياً مقدماً لسلطة للنص على حرية العقل. وتصور الشافعي لجعل الصحابة خالياً من الضعف الإنساني، جيل من الأبرار والأخيار والأطهار هاجس أيديولوجي مع أنه موجود في كل ثقافة وحضارة. ومسار النبوة في التاريخ هاجس أيديولوجي كما هو الحال عند الحركة السلفية مع أنه استرجاع لخبرات الماضي. وتركيز الشافعي على اللسان العربي أيديولوجية. وأمنته على العموم لا تخلو من دلالة أيديولوجية مثل "الله خالق كل شيء" يحدد بشكل مباشر انتماءه الأيديولوجي في صف القائلين بالجبر للرافضين لحرية الإرادة الإنسانية ولفعالية الإنسان في إختيار أفعاله. وألفاظ العموم بها إلتواء أيديولوجي. والخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث خلاف أيديولوجي وليس خلافاً في المنهج والاستدلال إلا إذا كان كل خلاف في الرأي خلافاً أيديولوجياً له دلالات سياسية قريبة أو بعيدة. وبهذا المعنى كلنا أيديولوجيون، لا فرق بين المؤلف والباحث والقارئ. وهناك حذر أيديولوجي في مفهوم الإجماع، الإجماع في التواتر والإجماع في الاجتهاد. ومنع الشافعي القياس في الزكاة موقف أيديولوجي، وكذلك قضية توزيع الثروة واختلاف الصحابة عليها^(١). وإكثار توسيع القياس تكريس أيديولوجي للنصوص وسلطتها، تعصباً للنص ونقداً للاستحسان^(٢). وإن موقفه

(١) وإذا كان هذا الفهم للتمارض بين القياس والاستحسان ينطلق من موقف أيديولوجي ووضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية. وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني السلفي المعاصر حيث ينظر علاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان .. وكما كانت رؤية الشافعي تلك للعالم كرست في واقعها التاريخي سلطة النظم السياسي للسيطر والمهيمن فيها تعقل الشيء ذاته في الواقع المعاصر من خلال اتصالها في الخطاب السلفي. وقد حدث هذا ويحدث بصرف النظر عن التوليا والتمارض الذي يبدو على السطح بين الخطاب السلفي والخطاب السياسي السلطوي، المصدر السابق، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) فإن حرص الشافعي على حسمه داخل تلك الدائرة فهو في تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف أيديولوجي يتحاشى الخوض في خلافتك الصحابة من جهة، وتقديس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التمازى من جهة أخرى. لكن موقف الشافعي المنحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس في أمر من أمور الزكاة، المصدر السابق، ص ١٠٨.

الأيدولوجي من الفرق بين القياس والاستحسان، بين الوحدة والاختلاف مثل مفهوم الحاكمية في الفكر السلفي للمعاصر^(١).

ب - تستحيل التفرقة بين هموم العالم وهموم المواطن. فالباحثون التقدميون أو العلماء الوطنيون يحملون على كاهلهم هموم المواطن أولاً ثم هموم العالم ثانياً. لذلك رفضوا أن يكون العلم حفظاً وكتاباً مقررًا ونقلًا عن القدماء أو من المحدثين، من التراث القديم أو من التراث الغربي. أحياناً تغطي هموم المواطن على هموم العالم. فنحن نعيش في عصر كدر من الصباح حتى المساء: قتل أطفال فلسطين، ذبح نساء ورجال البوسنة والهرسك، تدمير العراق وحصار ليبيا، عزلة مصر وتبعيتها، سفك الدماء المستمر بين الأخوة الأعداء في مصر والجزائر، الاعتداء على شعب الصومال، التوتر المستمر بين مصر من ناحية والسودان وإيران من ناحية أخرى، إسرائيل الكبرى، السوق الشرق أوسطية حيث تكون إسرائيل وتركيا والولايات المتحدة مركزها، ومصر والعرب على الأطراف. ونحن في ميدان العلوم الإنسانية أكثر حساسية بما يدور حولنا من البحث في العلوم الطبيعية. ولا فرق في ذلك بين الشافعي والمؤلف، والصديق والعدو. فإذا كان الشافعي قد غلب هموم المواطن على هموم العالم في عصره فإن المؤلف أيضاً غلب هموم المواطن على هموم العالم في عصره. وهو عصر مختلف عن عصر الشافعي. كان عصر الشافعي ربما في حاجة إلى تأليف القلوب. وهذا موقف حر منه إيماناً بحرية الاختيار وتعددية. والمؤلف ربما في حاجة إلى بعض المواقف الحدية ضد صيغ التوفيق في عصره. وهذا أيضاً اختياره الحر. وقد كان بإمكان الشافعي أن يكون له موقف أكثر حدة في عصره مثل موقف الخوارج والشيعة. وربما يكون هناك موقف في عصر المؤلف أقل حدة منه، رغبة في التآليف بين القلوب، وإجراء الحوار الوطني بين الأخوة الأعداء. لا يوجد هنا خطأ وصواب أو مزايده فريق على فريق في العلم أو الوطن. هناك إختيارات حرة طبقاً لمسؤوليات العلماء دون تجريخ أو تخوين ألام ضملتهم وأمام مجتمعهم وأمام التاريخ.

ج - وتظهر في الكتاب بعض الألفاظ الحديثة لا تتفق مع عبق الفقه القديم مثل أيديولوجية، قمع، غموض، وضوح. تبدو ألفاظ الحداثة غريبة على مادة الدراسة. فالإمام الشافعي مؤسس الأيدولوجية. وقد ظهر اللفظ في الفكر الغربي في

(١) "إن ما يبدو من توسيمه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوع من التكريس الأيدولوجي لسلطة النصوص. وكل إجتهد لا يقبله الشافعي من موقف لتتصب لسلطة النصوص ولشموليها لكل مجالات الحياة الإنسانية، يصنفه في إطار الاستحسان ومهاجمته ووضعه في دائرة التشبه والتلذذ يكشف عن موقف الشافعي من الصراع الفكري في عصره ويحسم بشكل نهائي مسألة توسطه وتوقيته. ويكشف عن التناقضية الواضحة في ذلك الموقف. والحقيقة أن الشافعي يرفضه الاستحسان وتأكيده على القياس المكمل دائماً بسلطة الفهم الحر في النصوص كان يناضل من أجل القضاء على التحدية الفكرية القوية وهو نضال لا يخلو من مغزى إجتماعي فكري سيأتي واضحاً" المصدر السابق، ص ١٠١.

القرن التاسع عشر عند الأينبولوجيين الذين يمثلون حركة رجعية مضادة للثورة الفرنسية ويحرصون على النظام القائم بعد عودة الملكية والطبقة الحاكمة وبقيت التراث القديم المنهار بعد إشتداد الفكر النقدي منذ الإصلاح الديني وعصر النهضة. ويبدو أيضاً جو الحداثة في رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام وممارسته المتعمية. كما يبدو أيضاً في استعمال لفظ دلالة، دلالي، وكله مفتاح مسحري وأرد من السميوطيقا الحديثة، ولا تشير إلى أكثر من المعنى. فمستويات الدلالة لا تعنى أكثر من أنواع الخبر المتواتر والمشهور والآحاد. ومن مظاهر الحداثة تسمية الفكر الإسلامى أو الإسلامى العربى أوالعقل العربى طبقاً للمحدثين المغاربة والشوام وتبعاً لبعض المستشرقين.

د - ونلفظ "توفيقى" والذي يسخر منه أحياناً ويسمى "تلفيقى" لفظ غريب على العلم والتراث. اللفظ ترجمة للفظ الأجنبى Syncretisme وأصبح عنواناً لفلسفة فكتور كوزان فى القرن الماضى من أجل جمع كل الفلسفات فى منظور روحى واحد. وروج له المستشرقون فى بيان الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية. فهو لفظ منقول من الوافد، ومستعمل فى غير موضعه فى علم أصول الفقه، وليس فى علوم الحكمة. ولماذا يكون الفكر للتجزئى أفضل بالضرورة، وضع الجزء فى مقابل الجزء بعقلية "إما أو"، وضرب الأجزاء بعضها ببعض، ويتم الانتقال من جزء إلى جزء؟ فالطرفان فى أية معادلة هما بالضرورة متناقضان كما هو الحال فى ثنائيات الفكر اليونانى والغربى: الصورة والمادة، النفس والبدن، الزمان والمكان، المثال والواقع، المجرى والعينى، الثابت والمتحول، العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الفرد والمجتمع، الرأسمالية والاشتراكية، الإيمان والإلحاد. إن جوهر لفكر الإسلامى هو الجمع بين الأطراف، والرؤية الكلية الشاملة للأجزاء. فالكل سابق على الأجزاء، والعام يسبق الخاص كما هو الحال فى التوحيد. وظهرت هذه النظرة الكلية فى علم أصول الدين، وفى المقاصد والأحكام فى علم أصول الفقه، وفى الجمع بين الحكمة والشرعية، بين أفلاطون الإلهى وأرسططليس الحكيم فى علوم الحكمة، وفى وحدة الوجود فى التصوف. وهناك خلط بين الموقف الفكرى والاستعمال السياسى فيما يسمى بالوسطية بنت التوفيق، فى حين أنها النظرة الشاملة والجمع بين الأطراف. أما الوسطية السياسية فهى دفاع عن الأمر الواقع ضد تيارات المعارضة المتهمة بالتطرف. ولماذا المواقف الحديثة فى الفكر والاعتدال منه بمنطق مائى ثنائى يقوم على الصراع بين النور والظلمة، الخير والشر، الحق والباطل، للصواب والخطأ، للنفس والبدن؟ إن روح المؤلف أقرب إلى الفكر الشيعى والخارجى، فكر المعارضة

السياسية والمواقف الحديثة، إسقاط الحاضر على الماضي بدل أن تكون المعركة مع الحاضر. وفي المواقف الحديثة يغيب الحوار لصالح منطق الفرقة الناجية.

هـ - ويقوم الكتاب على مفهوم تقليدى للنص يعلم المؤلف عدم سلامته ولكنه يتعامل معه حتى يسهل نقده وهو لا وجود له عند المتخصصين، وهو أن النص كلام وصياغة وعبرة وقضية ثابتة لا تتغير، بها صفة الإلزام والأمر، فى حين أن النص على عكس ذلك تماماً. النص إجابة على سؤال يفرضه الواقع بدليل "أسباب النزول"، وتغير بدليل "الناسخ والمنسوخ"، وبدليل تطور الوحي فى التاريخ نسخاً للشرعية السابقة بالشرعية اللاحقة. ويحتوى على مبادئ عامة فى حاجة إلى تخصيص طبقاً للزمن والمكان وظروف كل عصر. وهو خاضع لتأويل العقل. يتفاوت فى فهمه العقلاء، وخاضع لتأويل طبقاً للمصلحة. فالمصلحة مصدر التشريع. كما أن الواقع نفسه نص، "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن". يسمح بالقررات الفردية مثل الرخص. ويتوقف كلية إذا ما تسبب فى ضرر فلا ضرر ولا ضرار. والضرورات تبيح المحظورات. للتعارض إذن بين النص والواقع تعارض وهمى من أجل الجدال المياسى. النص واقع، والواقع نص.

و - ويكثر الاستطراد بالروايات من أجل زيادة حدة الصورة السلبية للشافعى وهى صحيحة بالنسبة لأصحاب الحديث وكذلك الاستطراد فى الروايات التى تعطى صورة إيجابية لأهل الراى فى مقدماتهم أبو حنيفة. ويتكرر الحدس الرئيسى فى كل الكتاب، توسيع نطاق السنة، جعلها مصدر مستقلاً، الهاجس الأيديولوجى عند الشافعى، الوسطية، تضيق نطاق الاجتهاد .. الخ، مما يدل على أنها مواقف مسبقة و"لازمات" ليس فقط فى هذا الكتاب بل فى كل المؤلفات. فالباحث يكرر نفسه، ويعبر عن معتقداته بمناسبة للبحث، للمؤلف هو الكاسب، وموضوعه هو الضحية.

ز - والشافعى باستمرار مجرّح ومخون، يفنئ المؤلف فى ضميره. وهو ما يعانى منه عندما يفنئ الآخرون فى ضميره للكشف عن نوايا غير المعلنة مع إفتراض سيه النية فى كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن، وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموى سلطوى قرشى عروبي مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق، يريد أن يقبض ثمن تأييده للأمويين. فلماذا توزيع الاتهامات عليه هنا وهناك؟ لماذا للترفع على التراث وإلقاء الاتهامات حوله كما يفعل الاستشراق؟ لم أخذ موقف المتخارج عنه وكأننا لسنا جزءاً منه وهو جزء منا، مسؤولون عنه ومكونون فيه، نقيل عثرات العلماء ونصحح مواقفهم باحترام

كامل، نفرح بانفتاحنا معهم ونعذرهم فيما اختلفنا فيه دون شق ضمائرهم
أو إفتراض سوء النية؟ لم إفتراض التكليس والتموه في العالم؟ ولم إفتراض للتأمر
من العالم وفي التراث؟ التأمر في سقيفة بنى مساعدة من أجل السلطة السياسية،
والتأمر على القرآن بتثبيت للنص، والتأمر على السنة بالتكوين. إن الموقف من
التراث القديم ليس إكتشاف التأمر فيه بالرغم من أن للتاريخ مسرح الأحداث.
فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطي أو موظف الأمن العام أو رجل المخابرات.
بل مهمته إعادة توظيف هذا التراث وإعادة توجيهه وصبه من جديد في قضايا
العصر طالما أنه مازال حياً في وجدان الناس. وهو دور السياسي والمنقذ الشعبي
وعالم الثورة والخير بقولتين التاريخ. حتى ولو كان التراث قد تم تكوينه في البداية
بتأمر أي نتيجة للصراع المياعي، وهو أمر طبيعي في المجتمعات إلا أنه تحول
إلى بنية فكرية وذهنية ونفسية عبر التاريخ والتربية والثقافة. عندئذ تكون مهمة
الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها أو إعادة توظيفها أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيراً
عن مطالب العصر وحاجاته. هناك منذ البداية هجوم شديد على الشافعي في كل
شيء، في الكتاب وتأسيس لغته، وفي السنة التي تستمد مشروعيتها من الكتاب، وفي
الإجماع على التواتر، وفي القياس المحاصر بالأصل السابق. وهو متناقض مع
نفسه حين أسس السنة وحيا ثم فصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ
والمسنوخ، تناقض ظاهري أو فعلي. بل يوقع المؤلف خصمه الشافعي في تناقض
إن لم يتناقض هو مع نفسه ببلادته. يؤكد أن السنة أصل مستقل ويجعلها ناسخة
للقرآن. ويؤكد دور السنة حتى أنه انتمى إلى مدرسة الحديث رغم اعترافه
بمشروعية القياس. والحقيقة أنه لا تناقض بين متناقضين. الإنسان نفس وبدن،
والكون ثابت ومتحول. يبدو أن المؤلف راح ضحية المواقف الحدية في عصره،
وهو موقف مياعي أيديولوجي. وأصبح أسير العقل الأوروبي التجريبي الذي يرد
الكل إلى أحد أجزائه: العالم إما مثال أو واقع، المعرفة إما حسية أو عقلية،
الاقتصاد إما رأسمالي أو اشتراكي، السياسة إما دكتاتورية أو ديموقراطية. بل
ويدخل المؤلف في سجل مع الشافعي ليبارزه وجهاً لوجه ليكشف آلياته الباطنية،
وأنه يظهر غير ما يبطن. فالكتاب جاجي منذ البداية، يتعامل مع الشافعي باعتباره
خصماً. يعرف المؤلف الحقيقة مسبقاً. يهدف إلى إيقاع الشافعي في شر أعماله. لم
يبق للشافعي بعد ذلك كله ميزة واحدة، فضل واحد، تحويل الاستدلال إلى منطق،
وبداية الفكر الإسلامي الأصل، وضع علم أصول الفقه كما وضع سيبويه علم
النحو، والخليل بن أحمد علم العروض. كل ما في الشافعي خطأ، فكرة وحياته
ووجوده. بآليته ملت قبل هذا وكان نسبياً منسياً! صحيح أنهم رجال ونحن رجال
نتعلم منهم ولا نفتقدى بهم، ولكن ليس إلى حد إتكاف الجميل وإلا ما حدث تراكم
حضاري ولا بقي تراث ولا استمرت أمة. كلنا فينا من الشافعي ومالك وأبي حنيفة
وابن حنبل. كما أن فينا من الأئمة والغزالي وكل أشرار الدنيا وشياطين التاريخ.

لقد حمل المؤلف الشافعى أوزار التاريخ، الماضى والحاضر. وترىص بالشافعى فى كل مقال، واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء فى أخطاء!

ر. - كتاب "الإمام الشافعى وتأسيس الأيدولوجية الوسطية" أقل كتب المؤلف إحصاءاً مقارنة بثلاثيته العلمية الأولى: "الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربى" و"مفهوم النص" الذى بلغ فيه ذروة الأحكام والتدقيق. فهو كتاب مربع، محمل بالأحكام المسبقة، ينقصه الأحكام. كُتب للجمهور العريض وليس للعلماء المتخصصين، يظهر فيه كثير من الخلط بين العلم والسياسة، بين هموم العالم وهموم المواطن، بين التأصيل العلمى والبيان الصحفى. لا يضع الشافعى فى مقارنة مع المالكية والحنبلية طرفى النقيض حتى يظهر الإطار الفكرى الذى يتحرك فيه الشافعى باستثناء أبى حنيفة حتى يظهر الشافعى نصياً وأبو حنيفة عقلياً. ويختار الباحث الثانى ضد الأول. ولا يضع الشافعى فى تاريخ علم الأصول، بدايته الأولى فى علم اللغة والحديث قبل "الرسالة" وتطوره اللاحق بعد الرسالة. فالعلم بنية واحدة تكشف فى التاريخ. يخرج من "التراث والتجديد"، ويعتمد على بعض مقولاته، ويصبح تضخماً فى بعض جوانبه أو "تفريغة" عليه أو تحويده منه، نرجو أن تعود إلى الطريق السريع الأكثر أماناً، والأقل خطورة، والأيسر سبيلاً.

رابعاً : نقد الخطاب الدينى أم تحليل للخطاب المعاصر؟^(١)

كتاب "نقد الخطاب الدينى" يضم ثلاث دراسات^(٢). الأولى "الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطوقاته"، والثانى "تراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى"، والثالث "قراءة للنصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة". وكل دراسة تتعرض لتأثير فى الفكر الإسلامى المعاصر. الدراسة الأولى لليمين غير الحكومى، والثانية لليمن الإسلامى، والثالثة لليمن العلمانى الذى يمثله المؤلف نفسه بعد أن كان فى البداية أحد ممثلى اليسار الإسلامى^(٣). الأولى تمثل الموضوع والثانية تمثل نقيض الموضوع والثالثة تمثل المركب بين الموضوع ونقيضه والحل. واليسار العلمانى هو الحل. والحقيقة أن اليمين الدينى أكثر تعقيداً. فهناك خطاب المؤسسة الدينية الرسمية الممثل فى الأزهر (طنطاوى). وهناك خطاب الدولة الرسمية الممثل فى أجهزة الإعلام (الشعراوى). وهناك الخطاب الإسلامى الذى يضم بدوره عدة تيارات مختلفة يجمعها جامع ولكن تتميز فيها الأصوات. ويقترب البعض منها وهو الإسلام المستتير (كمال أبو المجد،

(١) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الدينى، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، وله طبعة بيروتية أخرى.
(٢) الدراسة الأولى نشرت قبل بعنوان "الخطاب الدينى المعاصر"، الأمس الفكرية والأهداف العلمية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، القاهرة ١٩٨٩. والدراسة الثانية نشرت من قبل فى مجلة ألف، العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠. والدراسة الثالثة نشرت من قبل فى قضايا وشهادات، العدد الثانى، دمشق ١٩٩٠.
(٣) مقابلة فى جريدة "الأمالى".

طارق البشرى، فهمى هويدى) إلى اليسار الإسلامى بينما يقترب البعض الآخر (محمد الغزالي، محمد عمارة) إلى اليمين الدينى. ومن الظلم وضع سيد قطب فى اليمين الدينى وهو فى مرحلته الاجتماعية صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمى والإسلامى". أما اليسار العلمانى فهو خصيم للفكر الدينى وليس أحد تياراته، رافض لليمين واليسار الإسلامى فى آن واحد. وأخذ من اليسار الإسلامى أحد ممثليه دون باقى ممثلى الإسلام المستنير (محمد سليم العوا، محمد رضا محرم). وهناك تيار دينى علمانى، إسلامى مستنير علمانى، حلقة الوصل بين اليسار الإسلامى واليسار العلمانى ولم يتم التطرق إليه إلا عرضاً (محمد أحمد خلف الله). وليس الخطاب الرسمى للدولة خطاب الأهر، وخطاب اليمين الدينى أى المعارضة الدينية خطاباً واحداً. فالخطاب الرسمى للدولة إعلامى دعائى يبرر قرارات الدولة، خطاب شيخ الأهر ومفتى الديار المصرية وأجهزة الإعلام وحديث الروح وأحاديث الجمعة وصفحات للفكر الدينى. أما خطاب المعارضة الدينية (فهمى هويدى، عادل حسين) فهو خطاب معاد لخطاب الدولة وللخطاب العلمانى فى آن واحد. كما يضم اليسار الإسلامى، المصنف يساراً أكثر منه إسلامى، مجموعة من الخطابات المتباينة: الإسلامى (حنفى) والعلمانى (خليل عبد الكريم). وهناك فى الخطاب الرسمى الحكومى أقصى اليمين (الشعراوي) الذى يسجد لله فى هزيمة ١٩٦٧ لهزيمة الشيوعية والإحاد أمام إسرائيل من اليهود أهل الكتاب، فيضيع دم الشهداء هراً. ولا يبدى رأياً فى كامب دافيد لأنه لا يدخل الدين فى السياسة، وكل فكره سياسى تحت غطاء دينى. ويصانر الأداب والفنون كما فعل فى "أولاد حارتنا" والآيات القبطانية" وتغيير رواية "عبث الأقدار" لتجيب محفوظ إلى "عجائب الأقدار".

والهدف من تحليل الدينى المعاصر إستئناف معاركه، مثل معركة طه حسين فى "الشعر الجاهلى" ومعركة محمد أحمد خلف الله فى "الفن القصصى فى القرآن الكريم". والحقيقة أن معركة طه حسين كانت ترديداً لبعض أحكام الاستشراق والصراع فى فرنسا فى الربع الأول من هذا القرن بين المدرسة التاريخية والمدرسة الأسطورية منذ هيجل وشتراوس فى ألمانيا حتى رينان وكوشو فى فرنسا^(١). ويرى المؤلف أن المعركة لم تكن معركة الشعر بل معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنسانى التاريخى لا العقل الغيبى الغارق فى الأسطورة. أما معركة "الفن القصصى فى القرآن الكريم" للدكتور خلف الله أحمد خلف الله فهى أوقع وأدل لأنها تمس الفكر الدينى. منعت الرسالة من المناقشة، ومنع المشرف عليها الشيخ أمين الخولى من حق الإشراف على الرسائل. وقد

(١) أنظر الدراسة للتأني فى هذا الكتاب " من الانتحال التاريخى إلى الإبداع الحضارى قراءة فى " الشعر الجاهلى" بعد مبعين عامه طه حسين (١٨٨٨-١٩٧٢) .

فتحت هذه المعارك الباب للسجال بين الخطاب الدينى والخطاب العقلانى، بين الخطاب الأسطورى الذى يجعل التقوى تجلب البركة والربح الوفير والخطاب العقلانى النقدى. ومع ذلك، الدين عنصر أساسى فى نهضة الأمة. فالدين للحياة دون الجمع بين المصلحتين الدينية والسياسية حتى لا يتم الحكم على الفكر باسم الدين متذرعاً بالسياسة أو باسم السياسة متذرعاً بالدين.

أ - الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطقاته الفكرية^(١).

وتعرض هذه الدراسة لموضوعين رئيسيين. الأول، آليات الخطاب والثانى، المنطقات الفكرية. وآليات الخطاب خمسة مستمدة من خصائص فكر الجماعات الإسلامية فى مصر وهى :

أ - التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء للمساقة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والله. فكل فكر فى التاريخ هو دين، خاصة للفكر الرسمى. أما الفكر المعارض فهو خارج على الدين. ويتصل هذه الخاصية بالخامسة، إهدار البعد التاريخى. لذلك يستشهد المؤلف بحديث "لنتم أعلم بشؤون دنياكم" ويقول على بن أبى طالب عن القرآن "إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال" أو ما قاله أحد رموز الفكر الإسلامى "كما تكونون يكون دينكم". لا يوجد إسلام اجتماعى سياسى لصالح الحكم وآخر لصالح المحكوم، تأويل الأغنياء وآخر تمييز عن الفقراء، ولكن هناك إسلام واحد جامع مانع لكل العصور ولجميع الطبقات.

ب - تفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أو علة أولى، سواء كانت الظواهر الطبيعية أو الظواهر الاجتماعية. وهو التيار الغالب والموروث فى الخطاب الأشعرى الذى لم يستطع أصحاب الطبائع من المعتزلة إيقافه ولا أصحاب التجريب والاعتبار فى العلوم. وهذا هو هدف "من العقيدة إلى الثورة" لتفكيك الخطاب الأشعرى الذى يوقع فى الجبرية الشاملة والحاكمية بالرغم من قوله بالكسب وهو أقرب إلى الجبر منه إلى حرية الإرادة وخلق الأفعال. وتكون النتيجة التوجه إلى العلم الغربى القائم على العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول على الأقل فى صياغات العلم التقني.

ج - الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وقدسيته مثل النصوص الأولى. وهذا هو الهدف من تفكيك التراث وإعادة بناؤه، ونقد مظلة التراث التى تعتمد عليها السلطان الدينية والسياسية.

د - اليقين الذاتى والحسم الفكرى القطعى ورفض الخلاف فى الأصول مما يمنع من التعددية والحوار. وقد يتزوج هذا مع التعصب والحقق والتشدد والعنف

(١) نقد للخطاب الدينى، المصدر السابق، ص ١٢ - ١٠٦.

فى رفض حق الاختلاف. وقد ينتهى إلى تكفير المخالفين فى الرأى.

هـ - إهدار البعد التاريخى، والإبقاء على الماضى، عصر الخلافة الراشدة أو العثمانية التركية ضد أية محاولة لإثبات تاريخية الفكر الإسلامى قبل أن يتحول إلى بنية. وهناك نماذج عديدة على ذلك مثل مصطلح الجاهلية الذى يطلق أيضاً على جاهلية للقرن العشرين. مع أنه يمكن مد الدلالات وتحويلها إلى بنية توجد فى أى عصر.

هذه الآليات صحيحة نقل أو تكثر عن خمس، نضيف عليها نحن عادة خمسة أخرى مثل جدل الكل أو لا شئ، العمل السرى لا العلنى، غياب العقل والحوار، وسيادة التعصب والتسلط، تغيير المجتمع عن طريق تغيير السلطة، تطبيق الشريعة بمعنى تطبيق الحدود ومطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم^(١). والحقيقة أنه لا فرق بين هذه الآليات فى الفكر الدينى وبينها فى الفكر العلمانى بكل اتجاهاته: القومى، والليبرالى، والماركسى. هى سمات للفكر فى المجتمع المتخلف وفى الثقافة التقليدية. وقد تنطبق على الفكر الجذرى وليس على الفكر المستنير، العاقل المفتوح، والذى يقبل الحوار والرأى الآخر.

و المنطلقات الفكرية لإثبات : الحاكمية والنص. والحاكمية فى حقيقة الأمر لا تنهم إلا فى سياقها النفسى والاجتماعى والسياسى والتاريخى. فهى مقولة دفاعية حماية للنفس، وهجومية لتقويض النظام القائم. هى سلاح عملى أكثر منها مقولة نظرية. أهميتها فى فعلها وأثرها وحررها ضد للنظم القائمة. أما تعريفها بأنها التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية فهو ملؤها بمضمون نظرى ليس فيها، وولفد من التجربة الغربية الحديثة. وتأصيلها فى التحكيم ورفع المصاحف على أسنة الرماح، وقول "لا حكم إلا لله" كخدعة سياسية تسعى الحاضر بارجاعها إلى الماضى. إنما تعنى الحاكمية رفض الأنظمة القائمة المتهاوية قومية كانت أو ماركسية أو ليبرالية بعد فشل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، وكفر بالعقل والعقلانية، وبالحرية والتعددية. وبالأشتركية العربية والعلمية بعد اضطهاد الحركة الإسلامية خاصة الإخوان فى مصر، وما لاقاه أعضاؤها من أهوال التعذيب فى السجون. فإذا كان الإنسان قوياً فالله أقوى. وإذا كفت العلمانية قد أدت إلى مزيد من إحتلال الأرض وقهر المواطن وفقر الناس وتمزيق الأمة والاعتماد على الغرب، والتخلف والتشتت والتغريب وسلبية الجماهير فإن "الإسلام هو الحل" لقادر على تحقيق مطالب الأمة فى الحرية والتحرر والاستقلال والتنمية والمساواة

(١) انظر "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٣ - ١٩٨١"، الجزء السادس : الأصولية الإسلامية، مدبولى،

للقاهرة ١٩٨٩، ص ٣٠٤ - ٣٠٧.

والعدالة الاجتماعية. وإذا كانت الحاكمية تنفي التعددية والديموقراطية وتؤمن بالحزب الواحد فهي مثل التيارات السياسية في عصرها. فآزمة التعددية والديموقراطية عامة عند الجميع. ولا فرق بين خطاب الدولة السياسى وخطاب الجماعات الدينية فى الحاكمية أى الاستئثار بالسلطة واستبعاد الخصوم. كلاهما يكشف عن خطاب نكتاتوى محاولت للخطابين السياسى الرسمى والدينى المعارض، علاقة أعلى بأسفل، سيد بعبد، وليست علاقة أفقية بين حاكم ومحكوم، بين مواطنين أحرار. فالصراع حول تمثيل الحاكمية لا حولها.

صحيح أن سيد قطب فى "معالم فى الطريق" هو منظر الحاكمية ولكن بعد الصراع السياسى مع للناصرية حول الحكم^(١). كان خطاب قطب الاشتراكى هو ماتم تنفيذه فى ثورة يوليو فى الستينات ولكن الصراع كان على السلطة. فالعداء لثورة يوليو لم يبدأ إلا بعد ١٩٥٤. وتعلون بعض الأخوان مع الثورة كان إشاراً للمنصب على المبدأ، وخطأ الأخوان فى رفض التعاون طلباً للسلطة كلها. كان قطب يريد تحطيم شعارات الحرية والاشتركية والوحدة لأنها علمانية، ضد الإسلام وليست تابعة منه، ينفذها الليبراليون والماركسيون والبعثيون. ليست مقدمات أو مطلقات، وشتان ما بينها كشعار وبين الواقع كتطبيق : السجون، الطبقة الجديدة، الفرة بين الأنظمة التقدمية والأنظمة الرجعية. الحاكمية إذن أكبر رد فعل على عبد الناصر وتسلمه. كما أن صفات الإمام عند الشيعة رد فعل على صفات الإمام عند السنة. لا يمكن فهم خطاب سيد قطب إذن إلا فى إطار الصراع بين الإخوان والثورة. يكفر الدولة لأن الدولة تكفره برفض الدولة لأن الدولة ترفضه. يحكم بجاهلية الدولة لأن الدولة تجهله. يريد تغيير المنكر باليد لأن الدولة تعارده وتستعمل العنف ضده. عنفه عنف مضاد للعنف الأول المبينى. عنفه عنف محرر ضد عنف الدولة القاهر. ليس تغيير المنكر باليد جريمة بعد الموعظة باللسان، والنصيحة للإمام، واللجوء إلى القضاء، ولكنها ليست يداً فردية بل خروجاً جماعياً على الإمام بقيادة قاضى القضاء. أما أثر المودودى عليه فهو ثانوى خاصة وأن

(١) الإحالات فى هذه الدراسة أولاً إلى سيد قطب فى "معالم فى الطريق" (٣٢ مرة) ثم إلى القرضاوى (١٥ مرة) ثم إلى "معركة الإسلام والرأسمالية" (٧ مرات) ثم إلى حسن حنقى (٦ مرات) ثم إلى فهمى هويدى (٥ مرات) ثم إلى "ظل القرآن" والإسلام ومشكلات الحضارة" والمستقبل لهذا الدين "والغزالي"، كل منها مرتين، وإلى الشعراوي والمودودي، وأحمد بهجت، وعادل حسين، كل منهم مرة.

قطب لم يقرأ كتاب "المصطلحات الأربعة" للمودودي إلا متأخراً^(١). وقد كان يعبر أيضاً عن الصراع بين المسلمين والهندوس وضرورة المفاصلة. وكانت هذه الثنائية عند قطب حتى في خطابه الاشتراكي الأول في التعارض بين الإسلام والرأسمالية كما هو الحال في "معركة الإسلام والرأسمالية". وهي ثنائية سائدة في الخطاب الوطني كله قبل ١٩٥٢ ضد الاقطاع والاستعمار والقصر وفساد الأحزاب، فالدين بديل عن القومية كهوية للمسلمين في الهند. والأممية أرحب وأوسع من الرقعة الجغرافية. إن ثنائيات الحاكمية هي ثنائيات موروثية بين العلم والجهل، القدرة والعجز، الحكمة والهوى. تغذى ثنائيات العصر الناجمة عن المقاومة والقهر.

وينقد المؤلف الحاكمية ويبين خطورتها لأنها تهدد العقل، وتصلار الفكر على المستوى العلمي والثقافي، وتؤسس أشد الأنظمة السياسية رجعية وتخلفاً دون تحليلها في إطارها النفسي والاجتماعي والمياسي. الحاكمية أزمة وجودية وليست مفهوم متفقين، سجون ومعتقلات وتعذيب وليست تحليلات للنخبة المزيدة. ويبين أن وجود الأقليات المسيحية في العالم الإسلامي مانع من تطبيق الحاكمية في حين أن مفهوم الأقلية غير وارد في النظام الإسلامي الذي يقوم على المساواة في الحقوق والواجبات بين الجميع داخل الأمة والوطن الواحد. ويرفض المؤلف المواقف الحديثة لسيد قطب وفي نفس الوقت يعيب على الشافعي إيديولوجيته الوسطية. فلا الحد مقبول ولا الوسط مقبول. وللمؤلف حدى المواقف مثل قطب، حد يرفض حداً.

والمناطق الثاني النص. صحيح قد تمت صياغته طبقاً لتاريخية اللغة ولكن دون التخلي عن استقلال المعنى وإلا تغيرت المعاني بتغير اللغة. ويتجدد فهم النص طبقاً للظروف المتجددة، وليس فقط طبقاً للغة وحدها. وهذا أيضاً لا يعنى إنكار وجود حقائق إنسانية عامة وشاملة ثابتة يتم تحقيقها على أوجه متعددة في الزمان والمكان. للنصوص الدينية بعض الجوانب الثابتة وهي المعاني الإنسانية الشاملة مثل حقوق الإنسان. ولها جوانب تطبيقية قد تختلف من عصر إلى عصر. النص له مستويات عدة لينتدأ من كونه كلاماً قبل الإعلان عنه وهو الثابت إلى الكلام المعن عن في لغة وزمان ومكان وبنية وثقافة وشعب وهدف وتاريخ. يفهمه الناس طبقاً

(١) انظر مرسيتنا: "أثر سيد قطب على الحركات الإسلامية المعاصرة"، أثر أبو الأعلى المودودي على الحركات الإسلامية المعاصرة: في ص ١٣٣-٢٠٠ الذين وللثورة في مصر" ١٩٥٢ - ١٩٨١ ب.هـ. و"الحركات الدينية المعاصرة" سديوي، القاهرة ١٩٧٩.

لمستواهم النقلى. وهو متغير^(١). النص هو الظهور. وما لا يظهر فى النص يكون خاضعاً للاجتهاد كما هو الحال فى الفقه خاصة فى التشريعات التى إرتبطت بوقتها مثل قوانين الميراث والزواج. المهم روح الشريعة التى طورت المجتمع العربى من العصر الجاهلى إلى صدر الإسلام، والمطلوب تطويره من صدر الإسلام حتى الآن، لا فرق بين فقه شيعى وسنى. والنص نفسه ليس سلطة خارجة عن المجتمع ومصالح الناس. فهو نفسه واقع بدليل "اسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ". المهم عدم الوقوع فى حرفة النص وفى عبودية النص وفى تقديم النص بناء على تخلف المجتمع الذى مازال يعلم فى المدارس فقه الجوارى وأهل الكتاب. هذان المنطلقان: الحاكمية والنص يغنيان بعضهما البعض، أشبه بدائرة مغلقة، تقوم الحاكمية على النص، ويتحول النص إلى سلطة الحاكمية.

وفى النهاية تمتاز الدراسة كالعادة بالبراعة فى التحليل، والجرأة فى أخذ المواقف، والقدرة على كشف المستور. تدخل فى مجال مع المعاصرين كى تكشف زيف الخطاب المساد. وتقوم على تحليل النصوص، وتقديم للقرائن بعيداً عن الخطابات والإنشائيات والمواقف الانفعالية، مساهمة فى حركة التنوير للنقائى المعاصرة.

ولكن تحليل الخطاب فى الحياة اليومية، الخطاب الإعلامى ومقالات الصحف والوعايد للثبته، والأحاديث التلفزيونية يجعل الدراسة أقرب إلى علم اجتماع الثقافة وتحليل الخطاب التطبيقي دون مناهج تحليل الخطاب فى العلوم الاجتماعية مثل تحليل المضمون. غاب عبد القاهر الجرجانى وسيبويه وابن جنى وحازم القرطاجنى والبلاغيون القدماء حتى طغى الجانب التطبيقي المعاصر على الجانب النظرى القديم، وتغلب هموم المواطن على هموم العالم. كما تم التراجع بين الآليات والمنطقات. فالآليات الخمس يمكن أن تكون منطقات، والمنطلقان الاثنان يمكن أن يكونا آليات خاصة. وقد كان عنوانها السابق فى نشرتها الأولى "الأسس الفكرية والأهداف العملية". كما أن ميزان التعادل بين تحليل القديم وتحليل الجديد لم يتم حفظه باستمرار. أحياناً يطغى تحليل القدماء ويتم الاستطراد فيه والموضوع معاصر. وأحياناً يغطى تحليل المعاصرين والموضوع قديم. يوضع الخطاب المتطرف والمعتدل فى نفس الخطاب، فلا فرق بين الخطابين إنما هو توزيع أدوار. الخطاب المتطرف إستراتيجية، والخطاب المعتدل تكتيك. يهدف كلاهما إلى السلطة بطريقتين، بالقبلة والقلم، بالعنف والحوار. وهو حكم قاس يقوى الخطاب المتطرف بتوجيهه. ويحيل المعتدل إلى متطرف طبقاً لرؤية الآخرين له مع أن الحنكة الفكرية

(١) قنطر: مستويات للنص القرآنى، لبيب ونقد، مايو ١٩٩٣ ص ٢١-٢٢.

فى توسيع رقعة الخطاب المعتدل وتضييق مساحة الخطاب المتطرف حتى يمكن توسيع قاعدة الحوار والتفاهم بين كل أنواع الخطاب الدينى والسياسى. فينشأ القلب وتقله بين الأطراف وها مشيتها. هناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامى، يمين ويسار ووسط، والخلاف بينهما أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية. الاعتدال والتطرف من ناحية والفقهاء والوعاظ من ناحية أخرى. كلاهما خطاب معارضة ضد السلطة. لذلك يقابل المؤلف الخطاب المتطرف بخطاب متطرف مضاد. فلا يقل الحديد إلا الحديد. ويستعمل المؤلف لفظ الأيديولوجى وكأنه تهمة كما فعل ذلك من قبل فى "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" مع أن التحليلات كلها تكشف عن البعد الأيديولوجى فى الخطاب العربى المعاصر. الأيديولوجى هو الذى يجمع بين النظر والعمل، بين العلم والوطن عند الباحث والمبوحث على حد سواء. ليست الأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال عند ماركس فى "الأيديولوجية الألمانية" وكما فهمها الأيديولوجيون الرجعيون بعد عودة الملكية فى فرنسا، دى بونالد، ودى ساسى. وبطبيعة الحال تحمل الجماعة الإسلامية أيديولوجية مناهضة لأيديولوجية الدولة، وفى نفس البنية السلطوية والاستبداد المتبادل. الحاكمة خطاب أيديولوجى، ونقد الخطاب الدينى خطاب أيديولوجى. الصراع الأيديولوجى واقع فى صراع الخطاب السياسية. وهدف كل تيار سياسى تحويل الأيديولوجية إلى واقع، وتسكين الإنسان فى جب السلطة، أية سلطة. إنما الرواة فقط وبسبب التواتر رواة وليسوا أيديولوجيين. وشرط الرواية الصحيحة المعدل أى الوعى الخالى من كل أحكام مسبقة أو الأهواء أى الأيديولوجيات.

وأخيراً ليست القضية نقد الخطاب الدينى ورفض المصالحة معه، واستبعاده وإزاحته بل الدخول فى حوار معه لإيجاد أرضية مشتركة تجمع الخطاب العربى المعاصر فى هدف مشترك، وطموح بعيد، يمثل حلماً عند الجميع. "ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى فى تأسيس العقل"، ونقل المحور الرأسى الذى يسود الخطاب المعاصر إلى المحور الأفقى. ليس التحدى هو الاستبعاد بل الاستقطاب، وعدم توريث العداوة والبغضاء، والوقوع فى التحزب والتعصب والصراع بين مطلقين، والدخول فى جدل الأبيض والأسود، والحق والباطل كما هو الحال فى المنطق المائوى والشيعى. التغيير من الداخل أفضل من الرفض من الخارج، وتطبيق حد السرعة على اللصوص والنصابين وليس على الفقراء والمحتاجين كما يقول ابن القيم أجدى حالياً من رفض تطبيق الشريعة الإسلامية بدعوى العلمانية. إن تغيير الواقع خطوة خير من إدانته، وتغيير الفكر خير من استبعاده وترك الواقع. والخوف أن يتم إستبعاد "نقد الخطاب الدينى" وحصار مؤلفه كما تم من قبل إستبعاد "نقد الفكر الدينى" وحصار مؤلفه.

٢- التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامى أم التراث بين التفكير والتكوين، قراءة في مشروع "التراث والتجديد"^(١)

بالرغم من صعوبة المراجعة على المراجعة خاصة إذا كان المراجع الثانى هو موضوع المراجعة إلا أن فائدتها جمة نظراً لرسم صورة لموضوع المراجعة فى ذهن المراجع الأول وإعادة تصحيح هذه الصورة فى ذهن المراجع الثانى. وهى مراجعة جادة متأنية بعد قراءة عدة مجلدات يصعب على غير المتخصص قراءتها. لا توجد بنية للدراسة بنيل غياب ترقيم أجزائها كما هو الحال فى الدراسة الأولى، باستثناء أولويات الخطاب الدينى التى قد تضم النقاط الخمس الأخيرة.

ومنذ البداية هنا خطأ فى إسم المشروع بين المستوى العلمى والمستوى الشعبى. فالمشروع إسمه "التراث والتجديد" على المستوى العلمى و"اليسار الإسلامى" على المستوى الشعبى. "التراث والتجديد" للخاصة و"اليسار الإسلامى" للعامة. "التراث والتجديد" للنظر و"اليسار الإسلامى" للعمل. "اليسار الإسلامى" هو المنبر الحزبى الذى يعبر من خلاله "التراث والتجديد" عن ممارسته السياسية من أجل حشد الجماهير. وهناك مستوى ثالث وسط يخاطب جماهير المتقنين، الجمهور الوسط بين الخاصة والعامة^(٢). "من العقيدة إلى الثورة" ليس هو الجزء الأول من

(١) بعد عنوان الدراسة "التراث بين التأويل والتلوين"، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى هناك الطولون الأكية بلا ترقيم:

التأويل : دلالة للغة الاصطلاحية.

التلوين : قراءة مفروضة.

القراءة المنتجة.

اليسار الإسلامى وأولويات الخطاب الدينى.

للماضى والحاضر: الأصل والفرع.

التراث : بناء شعورى أم بناء تاريخى؟

التراث : إعادة بناء أم إعادة طلاء؟

للتصوص : تلوين أو تلوين.

لتوفيقية : للنجاح والأخفاق.

(٢) يمكن إذن توزيع خريطة أصالى على المستويات الثلاثة الأكية :

أولاً : المستوى العلمى

١- التراث والتجديد (البيان النظرى للجهة الأولى، موقفنا من التراث القديم) ١٩٨٠.

٢- من العقيدة إلى الثورة "أول تطبيق لإعادة بناء التراث القديم، علم أصول الدين" ١٩٨٨/٧.

٣- مقامة فى علم الاستغراب (البيان النظرى والتطبيق الأول للجهة الثانية، موقفنا من التراث الغربى) ١٩٩١.

٤- من التنازل إلى الإبداع "ثقى محاولة، إعادة بناء علوم الحكمة" (تحت الطبع).

ثانياً : المستوى الثقافى

١- قضيليا معاصرة (جزء١)...

"التراث والتجديد" بل هو المحاولة الثاقبة لإعادة بناء علم أصول الدين بعد المحاولة الأولى لإعادة بناء علم أصول الفقه (١٩٦٥). وهو لا يدخل تحت المستوى الشعبي "اليسار الإسلامي" بل المستوى العلمي وهو "التراث والتجديد". وهو ليس مشروعاً موسوعياً بل هو ثنائي تطبيق للجبهة الأولى^(١). اختصاره وارد من أجل كشف المستتر في بنية الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلي. وكان القصد من السفر الكبير الذي يعادل ربع "المغنى" للقاضي عبد الجبار ألا أترك كبيرة لو

أ- في فكرنا المعاصر (في الأنا) ١٩٧٦

ب- في الفكر الغربي للمعاصر (في الآخر) ١٩٧٧.

٢- دراسات إسلامية (في الأنا) ١٩٨٢ .

٣- دراسات فلسفية (في الأنا والآخر) ١٩٨٧.

٤- هموم الفكر والوطن (جزءان).

أ- التراث والمصر والحداثة ١٩٩٧.

ب- الفكر العربي المعاصر ١٩٩٨.

٥- حوار الأجيال ١٩٩٨.

ثلاثاً : المستوى الشعبي

١- اليسار الإسلامي (لحد الأول) ١٩٨٠.

٢- الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١ (ثانية أجزاء) ١٩٨٩.

٣- جمال الدين الأكتفي ١٩٩٨.

٤- الدين والثقافة والسياسة ١٩٩٨.

٥- حوار المشرق والمغرب (بالاشتراك مع محمد عابد الجابري) ١٩٩٠.

وتدور ثلاثية الشباب بالفرنسية على نفس التقسيم على النحو الآتي :

١- مناهج التصير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (الجبهة الأولى) ١٩٦٥.

٢- تفسير الظاهريات ، الحالة للراثة للمنهج لظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين (الجبهة

الثانية) ١٩٦٦.

٣- ظاهريات للتصير، محاولة في هرميوطيقا وجودية للمهد الجديد (الجبهة الثالثة، نظرية

للتصير) ١٩٦٦.

لما ترجماتي الأربع فتدور في الجبهة للتثنية، "موقفنا من التراث الغربي" مستعلاً

نصوص الآخر كدالة للتصير عن واقع الأنا وهي :

١- نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ١٩٦٨.

من التعددية والحوار. وقد يتراوح هذا مع التعصب والحق والتشدد

والعنف ٣- منسج: تربية الجنس البشري ١٩٧٦.

٤- سائر : تعالى الأنا موجود ١٩٧٧.

أما كتابي بالانجليزية "الحوار الديني والثورة" ١٩٧٧ وكذلك "الاسلام في العصر

الحديث" (جزءان) ١٩٩٥ في جلد الأنا والآخر والعصر. فهما أنزل في الجبهات الثلاث في أن

واحد. أما تحقيقاتي الثلاثة: ولحد منها على المستوى العلمي وهو "المتعمد في أصول الفقه"

لأبي الحسين البصري، ١٩٦٤ ولثلاث على المستوى الشعبي وهما: "الحكومة الإسلامية للإمام

الخميني ١٩٧٩ و "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر" للأمام الخميني ١٩٨٠ .

(١) وقد وقع في نفس الخطأ فؤاد زكريا عندما رد على كتاباتي الصحفية عن "الأصولية الإسلامية" وليس

على كتاباتي العلمية في مشروع "التراث والتجديد".

صغيرة إلا وتناولها. وهى أول محاولة بالعربية، مازالت بها تجارب المحاولة والخطأ. وأمكن تلاقى بضع الأخطاء فى المحاولة الثانية التى على سبيل الظهور "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة. ويقدم المؤلف دراسته على أنها دراسة لقراءة للإسلام مغايرة لقراءة اليمين الدينى فضلاً عن نظريته الحيوية للتراث الفكرى فى الإسلام. وللحقيقة أننى لا أقدم قراءة للإسلام بل للتراث القديم حتى دون أن أسميه حتى يكون جامعاً شاملاً لكل ما هو فى المخزون النفسى بما فى ذلك الأمثال العامة والآداب الشعبية وسير الأبطال والغزاة فى السير الشعبية. ويعطيهما المؤلف ميزتين أخريين، التعامل مع الظاهرة كتعبير حضارى ورفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية مع أن القراءة ليست مسمّية على نحو مباشر وصريح إلى هذا الحد^(١).

صحيح أن منبر "اليسار الإسلامى" صدر فى ١٩٨٠ بعد الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، وبعد ازدياد الثقة بالمكفليات للثورة الإسلامية، وقبيل حادث المنصة فى أكتوبر ١٩٨١ فى مصر. وقد ترددت كثيراً فى استعمال مصطلح "اليسار الإسلامى" وكما عبرت عن ذلك فى الدراسة الأولى فى المجلة بعنوان "ماذا يعنى اليسار الإسلامى؟" مقارناً بين بدائل أخرى مثل : الثورة الإسلامية، الإسلام الميامى. ومازالت لم أستقر عليه بعد فى حين لم أتردد فى استعمال مصطلح "التراث والتجديد" منذ كنت طالباً فى السنة الرابعة فى الجامعة عام ١٩٥٦، عام للتخرج، وعنى المشروع كله وبمفاهيمه الرئيسية: المنهاج الإسلامى العام : الطاقة والحركة، والتصور والنظام، والفكر والواقع^(٢).

ولا فرق عندى بين إشكاليات النص الدينى والنص التاريخى والنص القانونى إلا فى الدرجة وليس فى النوع. للنص الدينى أعقدها لأنه يضع قضية الصحة التاريخية وصحة التأويل والممارسة العملية فى حين يتعلق النص الأدبى والتاريخى بالصحة التاريخية دون التطبيق العملى. ولا يعتنى النص القانونى بالصحة التاريخية. وإشكالية القصد فيها جميعاً وليست فى النص الأدبى أكثر منها فى النص الدينى. صحيح أن النص الخام حالة ميتافيزيقية لا وجود لها بالفعل لا ندرى عنه

(١) يشير المؤلف إلى : من العقيدة إلى الثورة حوالى ١٥٦ مرة (الجزء الأول ٥١ مرة والجزء الثانى ٣٥ والجزء الثالث ٢٠ والجزء الرابع ١٢ والجزء الخامس ٢٨)، ولتراث والتجديد ٨ مرات، وإلى قضايا معاصرة مرتان، وإلى دراسات إسلامية واليسار الإسلامى وإلى الجزء الخامس من الدين والثورة فى مصر عن الحركات الإسلامية المعاصرة مرة واحدة.

(٢) انظر السيرة الذاتية فى "محاولة مبدئية لسيرة ذاتية" فى "الدين والثورة فى مصر" ج ٦ الأصولية الإسلامية، مبدولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٠٧-٢٩٢ وأيضاً "محاولة ثانية لسيرة ذاتية" فى "مهم الفكر والوطن" ج ٢ الفكر العربى المعاصر، دار نقباء ١٩٩٨ ص ٦٠٩-٦١٧.

شيئاً إلا ما نفهمه منه بالضرورة ولكنه هو النص الذي حاول الحنبالية إنقاذه من تأويلات الفلاسفة وشطحات الصوفية وأهواء المتكلمين، ومن القراءات الحضرارية له، العودة إلى النص الساكت قبل إنطقه بالفهم الإنستائي. وهذا النص هو إجابة لسؤال يطرحه الواقع في البداية كما هو معروف في أسباب النزول. ثم تحول إلى غطاء يستر الواقع ويستتر عليه ويعميه كما هو الحال الآن حتى ضاعت الأرض واحتفى أبوك بالنصوص، فدخل للنصوص".

والآن : هل ينطلق اليسار الديني واليمين الديني من نفس الثوابت المعرفية التي تطرحها النصوص الدينية؟ هل تسطر عليه آليات الخطاب المنلفي؟ الحقيقة أن هذا التساؤل يضع الفكر الديني كله في سلة واحدة لا فرق بين يساره ويمينه بالرغم من التمايز بينهما وإنقلاب بعض ممثليه الذين كانوا يساراً علمانياً من قبل إلى يسار ديني ثم انقلبهم بعد ذلك إلى يمين ديني على الأقل على مستوى النظر. اليسار الإسلامي خطاب متميز، خطاب عقلاني إنستائي اجتماعي منذ مصطفى السباعي وسيد قطب الأول من ضمن ممثليه. ولولا صدام الإخوان مع الثورة وتعذيبهم في السجون لما تحول سيد قطب من اليسار الإسلامي في "العدالة الاجتماعية في الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمي والإسلام" إلى اليمين الديني في "معالم في الطريق"^(١). وهو نفس خطاب المصطفين الذي ظهر عند المبرودي تعبيراً عن إضهاد المسلمين من الهندوس، وهو الخطاب الذي يلجأ إليه الشباب تعبيراً عن الإحباط والحرمان، من الهامش إلى القلب، ومن المنبوذ إلى أمير الأمراء. ويرفض المؤلف هذا التحليل النفسي الاجتماعي لتحول خطاب سيد قطب قبل المسجن وبعده ويؤثر جملة بنية فكرية لليمين الديني لا شأن له بالتاريخ وهو الذي يعيب عليه اللائحية.

١- ويعيد المؤلف قراءة مشروع "التراث والتجديد" لبتداء من محاولته العربية الأولى "من العقيدة إلى الثورة" لينقله من التلويح إلى التلويل. ويستطرد منذ البداية في الفرق بينهما كما يتصورهما وتطبيقاتهما على موضوعه. ويستخدم موضوعه لإبراز مفاهيمه قبل تطبيقها في تحليل الخطاب الديني وعرض الخطاب نفسه وإشكاليته، وينقل البحث من مستوى الموضوع إلى مستوى الذات، والدراسة من مستوى المدروس إلى مستوى الدارس. وهو ما يفعله معظم المفكرين. فالمؤلف نفسه قام بالتلويح قبل أن يقوم بالتلويل. وهي تفرقة من عالم لغة وأستاذ بلاغة يعتز بها المفكر والمناضل ويتوقف كثيراً عندها^(٢). وهذه هي القراءة الطبيعية التي يقوم بها جيل آخر لمشروع "التراث والتجديد" من أجل تطويره

(١) انظر دراستا التي يحيل إليها المؤلف "نثر سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة" في الدين والثورة في مصر" ج ٥ "الحركات الدينية المعاصرة" ص ١٦٧ - ٢٠٠.

(٢) هي جان هيرش، تلميذة كارل يا سيرز وأستاذة للفلسفة في جامعة جنيف.

وتفجير الطاقة حتى ولو انفجرت فيه. وهو مندخل علمى صرف فى المعنى الاشتقاقى لفظ التأويل، وعلاقة التأويل بالتفسير مثل علاقة الخاص بالعام ، والدرية بالرواية، والعقل بالنقل. وعلوم التأويل هى علوم القرآن. التلويين هو التأويل المستكره أو التأويل المذموم، والتأويل هو التأويل المقبول. التلويين مثل تأويلات الصوفية وإشاراتهم ومواجدهم ورموزهم وتأويلات الشيعة. الصوفية مماثلة للسلطة، والشيعة معارضة لها مما يدل على وجود البعد اللامعرفى فى المعرفى، والميسمى فى العلمى. للفرق بين التأويل والتلويين هو الفرق بين التأويل والقراءة. التأويل له قواعد المعرفية، نقل المعنى الأصلى إلى معنى فرعى لقريضة. أما القراءة فهى إعادة انتاج النص من بينته الأولى القديمة إلى بينته الجديدة، وتأليفه مرة ثانية. البداية من القديم والنهاية من الجديد. الوسيلة من القديم، والغاية من الجديد. التأويل شرح والقراءة إبداع، نص على نص، ليست انطباعية أو تعلن عن موت المؤلف، بل تعتمد على حياة القارئ وإحساسه بأزمة العصر. وهى تفرقة علمية لها وجهاتها ولكن خشية قصر العمر والبداية بالتأويل ألا أصل إلى الغاية وأظن فى الوسيلة. هى تفرقة أكاديمية فقهية يقوم بها المؤلف على مكتبه وفى حجرته ولكنها تفقد دلالتها فى الشارع ومع الناس حين تهب العواصف وتتدلع النيران. هذا دور جيل جديد أن يقوم بأحكام التلويين، وتحويله إلى متعطف دقيق، يستند إلى التأويل. أما أنا فيكفينى أن القديم ليس له معنى ثابت بل يتغير معناه، إنتاج كل عصر، وبالتالي نزع قديمته، وأن الجديد له حق على القديم فى قراءته من خلاله، وأن الربط بين الماضى والحاضر، وتحقيق التغير من خلال التواصل ممكن بدلاً من ترداد القديم كما هو ثم إبداع جديد بجواره ففقع فى نموذج التجاور كما هو الحال فى اليابان، وبدلاً من أن يثور الجديد على القديم ويهدمه ففقع فى نموذج الانقطاع كما هو الحال فى الغرب. ألم يقرأ الإسلام اليهودية والمسيحية والحنيفية والصابئة وديانات العرب الوثنية محاولاً نفى البعض وإستبقاء البعض الآخر حتى ينشأ الدين الجديد من خلال التواصل الثقافى، ويصبح كل دين حركة تجديد للمجتمع بإصلاح الموروث؟ ألم يقم الإسلام بتلويين اليهودية ودين إبراهيم وديانات العرب دون أن يحكم عليها أحكاماً علمية أو تاريخية صرفة؟ إن قراءة هيدجر كإنط لتحويل الحساسية الترنسندنتالية إلى علم الوجود أو قراءة ياسجرز لنيشه لإرجاعه إلى المسيحية أو قراءة ميلو بونتي لجولدشتين للانتقال من العضو إلى الجسم، وقراءة نيته لزرانشت لاكتشاف الروح والقوة والنار وديونيزيوس، وقراءة لثوميسر لماركس لاكتشاف المسكوت عنه وغير المرئى فى نقد ماركس للاقتصاد التقليدى عند ريكاردو وآدم سميث، كلها عند المؤلف تلويين لأنها تخرج عن قواعد التأويل والتحليل للتاريخى الموضوعى للنص الأول. فكانط فى الحساسية لترنسندنتالية لم يقل ما قاله هيدجر، ولكن هيدجر قرأ نفسه فى كانط. لا يقوم مشروع "التراث والتجديد" لا على التأويل الموضوعى التاريخى أو الدلالى ولا على

التلويين الاسقاطى الايديولوجى بل على للقراءة. والقراءة علم له قواعده وأصوله، حاولت وضعه فى "قراءة النص"^(١). إن الوثب من التلويين إلى التلويين ومن التلويين إلى التلويين وثب يقع بين الحين والآخر لصعوبة إيجاد ميزان متعادل بين تحليل الماضى كحاضر معاش وتحليل الحاضر كتركم للماضى. أحياناً يكون البحث فى التاريخ من أجل تكوين النص العلمى. وأحياناً يتم الانتقال إلى المغزى المعاصر دون منطق للانتقال من التلويين إلى التلويين، من الموضوعى إلى الذاتى، من الماضى إلى الحاضر، من للدلالة إلى المغزى، من عقل العالم إلى هم المواطن. والمؤلف أيضاً يشب معى فى كثير من كتاباته. الوثب تسرع طبيعى. بل إن كيركجارد جعل الوثبة أساس المعرفة، الوثبة من المعرفة إلى الوجود نظراً للتناقض بين النظامين، والتعارض بين العالمين. إن الحركة البنودلية من الدلالة إلى المغزى ومن المغزى إلى الدلالة صورة فنية، تشبيه واستعارة، كيف يمكن تحقيقها؟ أين هى نقطة الارتكاز العلوية أو السفلية التى يتحرك عليها البنودل بالتسلاوى بين الدلالة والمغزى كما يتحرك بنودل ساعة الحائط أو بنودل الإيقاع الموسيقى؟^(٢).

٢- ولماذا كان التلويين مغرضاً؟ إن لفظ مُغرض يدل على سوء النية على عكس لفظ هادف أو قاصد الأقل سوءاً والأكثر براءة. وماذا يعيب القصد والغرض والغاية، القراءة الهادفة؟ لماذا تكون القراءة المغرضة غير بريئة وأن تكون كلا القراءتين ضد القراءة التاريخية التى تحاول معرفة معنى النص القديم كما هو الحال فى النزعة التاريخية؟ الفرق بين القراءة المغرضة والقراءة غير البريئة فرق دقيق، تشويه للقراءة الأولى بلفظ مغرض، أى يهدف إلى غير ما يقصد إليه، ويعلن غير ما يبطن، وغير البريئة أقل سوءاً أى مجرد هلفة. وإذا كان الغرض أو غير البراءة هو تحقيق المنفعة والصالح العام فما العيب أن يكون اليسار الإسلامى تلويلاً أيديولوجياً نفعياً للتراث والدين؟ وهل يجعله ذلك مثل اليمين؟ ألا يحقق ذلك إعادة الحياة إلى الدين ولصالح الأغلبية بدلاً من الشعترية والدفاع عن مصالح الأقلية كما هو الحال فى اليمين الدينى؟ اليسار الإسلامى تفسير للتراث لصالح العصر وليس أيديولوجية نفعية مثل اليمين، وتفسير التراث لصالح النظم القائمة. الفرق فى الاختيار الاجتماعى، التعبير عن مصالح الجماهير. بل يمتد التلويين النفعى إلى كل الخطاب العربى إذا ما اختارت السلفية بعض الأفكار للتقديمية، وإذا ما اختارت العلمانية بعض الأفكار. السلفية المستتيرة. فكل نزعة علمية عند المؤلف هى نزعة نفعية لأنها تخرج من الهم النظرى الخالص والبحث عن الظاهر والمجرد وسط الشائب والذمى. وما عيب للنفع؟ "أعوذ بالله من علم لا ينفع؟" وما فضل النظر

(١) انظر "قراءة النص" فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣ - ٥٥٠.

(٢) انظر "الخطاب الدينى"، ص ١٠٩ - ١١٣. أيضاً، ص ١٦١ - ١٧١.

على العمل، والعلم على المنفعة؟ **﴿فأما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع للناس فيمكث في الأرض﴾**. يبدو أن المنفعة لفظ مضموم في ثقافة العصر وسلوك الناس في زمن جرى فيه الكل نحو المصالح الفردية والمنافع الشخصية ولا يتجرد أو يتنزه أحد. فاللفظ له إحياء ملهى في الممارسة. بل إن خطاب سيد قطب الاشتراكي الأول خطاب نفعي. كما ظهر الاستخدام للنفعي التراثي في نهج كل مفكرى التنوير. وهو الذى عاقهم عن تحقيق إنقطاع جذرى عن النقيض الملقى، ومكن السلفية من الانقضاض على ما حققه التنوير من إنجاز جزئى، على الرغم من أننا نترحم الآن على عصر التنوير الأول فى هذا الإظلام الثانى. والحقيقة أن هذه النزعة ليست إتجاهاً نفعياً بل إتجاه عملى. نحن الآن فى صراع التفسير من أجل إنقاذ الواقع فى الحال. والتفسير العلمى النظري أمره بطول، ولا تتقاطع بين العاجل والأجل. إن التفسير العلمى الذى ينفي عن الخطاب الدينى الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية وارد وضرورى دون القفز على المراحل والانتهاه إلى أن العلمانية هى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين وليس الفصل بين الدين من ناحية والحياة والمجتمع من ناحية أخرى. الفهم العلمى للتراث واجب للخاصة، ولكن أين الجماهير وولجب ثقافتها؟ لا تعارض بين المدخلين. خشيت طول الفهم العلمى للتراث فتضيق الأرض والثروة وأنا ما زلت أفهم. وماذا أفعل لو تعددت التفسيرات العلمية للتراث؟ إنى أضع كل ذلك بين قوسين، ولا أخذ إلا التراث المعاش وأعيد توظيفه لصالح قضايا العصر. هذه مهمة هذا الجيل، جيل الانتقال من التراث إلى الثورة حتى يتم محو الأمية، وتحويل العامة إلى خاصة، هنا فقط تبدأ مرحلة الفهم العلمى للتراث. إن حدود الفهم العلمى للتراث وسط أغلبية تقليدية ومؤسسات مسيطرة هى سهولة حصاره بدعوى الإلحاد والشيعوية والمادية، وعجزها عن أن تكون مؤثرة فى ثقافة الجماهير تحت تأثير مشايخ الإعلام، وقيامها بدور جيل قادم وليس بدور هذا الجيل. وهما خطآن فى إدراك الزمان، رد الحاضر إلى المستقبل مثل رد الحاضر إلى الماضى. ومن ثم يكون من الظلم والإجحاف إعتبار مشروع "التراث والتجديد" كشفاً عن أولوية استثمارية إستراتيجية لإغيات نفعية عملية، وجعل للتراث السابق مرهوناً بمقدار ما يمكن أن يقدمه من نفع بصرف للنظر عن دلالاته الذاتية فى سياق وجوده التاريخى^(١). إنه مبدأ أصولي يقول إن كل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملي يكون وضعها فى هذا العلم عارياً^(٢). وأخشى أن يضع العمر وأنا ما زلت أبحث عن التاريخ واللعبان فى المصدر داخل للثياب،

(١) المصدر السابق، ص ١١٣ - ١١٨.

(٢) هو أحد المبادئ التى يصنعها الشاطبى ضمن مقدماته الأولى التى تعبر عن روح علم أصول الفقه فى "الموقف".

طوله وعرضه ولونه وطبيعته قبل أن أخرجه فيلدغنى الثعبان وأموت. أريد إخراجاً أولاً ثم البحث عن وصفه ثانياً.

وقد تم اختيار مشروع "التراث والتجديد" ممثلاً للخطاب الدينى اليسارى نظراً لأنه المشروع الذى لم يرتد صاحبه كما ارتد آخرون من الستينات إلى الثمانينات. لم أتح نحواً يسارياً علمانياً فى الستينات بل كانت كل كتاباتى إسلامية ثورية، سواء "فى فكرنا المعاصر" أو فى "الفكر الغربى المعاصر"^(١). لم أكن ميالاً فى الستينات إلى اليسار العلمانى ولا فى الثمانينات إلى الخطاب السلفى بل أعبّر فى كلتا الحالتين عن هموم العالم وهموم المواطن. لم أكن يوماً ماركسياً أو قومياً أو اشتراكياً ولم أرتد عنها يوماً سلفياً^(٢). إن التعارض بين السلفية والعلمانية ليس من عندى بل من واقعنا المعاصر. صحيح أن السلفية بها بعض الأفكار العلمانية الليبرالية، وصحيح أن العلمانية تستند إلى الجوانب التقدمية فى التراث. ولكن لا يعنى ذلك للتوفيقية بل الجمع بين التيارين فى أقصى حديهما كموقفين متطرفين فى الثمانينات والتسعينات. ليس تردداً بل جمعاً بين فرقاء الأمة، دون وضع الزيت على النار، وضرب فريق بفريق كما يفعل الفريقان وكما تشجع الدولة لإضعاف جناحى المعارضة. لا يعنى ذلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف بهاجس التوحيد بل يعنى الرؤية للكمال والنظرية الشاملة لوحدة الأمة. إن مشروع "التراث والتجديد" ليس مشروعاً توفيقياً بسبب الخطر المتنامى لزيادة اليمين الأيديولوجى^(٣). إنه تأكيد لشرعيتين فى نفس الوقت: التراث والثورة، الدين والمجتمع، الماضى والحاضر، النفس والبدن حتى لا نقع فى هذا الصراع الدامى بين الأخوة الأعداء : السلفية والعلمانية، كل منهما يستبعد الآخر، أخذاً بطرف وتاركاً الطرف الآخر حتى لتهم بالعمالة واليسار والمادية واللاحاد من جانب اليمين، والسلفية والتوفيقية والردة من جانب اليسار. إن التحدى فى تاريخ الفكر البشرى ليس فى أخذ أحد الطرفين بل فى إيجاد المركب بينهما : الجمع بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين اليهودية والمسيحية، بين ملكوت السموات وملكوت الأرض، بين المثالى والواقع، بين العقل والحس، بين الفرد والمجتمع. هناك إذن عقليتان أو منهجان: العقلية التجزئية التى تأخذ بطرف دون

(١) وذلك مثل: الدين والرأسمالية عند روندسون، الدين والثورة ضد كميلو توريز، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية عند فيبر، رسالة فى اللاهوت والسباسة عند إيسينز، الدين فى حدود العقل وحده عند كانت، فلسفة الدين عند هيجل، القاموس الفلسفى لغوتلير، نشيئة والمسيحية عند إاسبرز، إحتصار المسيحية عند أونانوو ... الخ أنظر: قضايا معاصرة، الجزء الثانى فى الفكر المعاصر، ومن الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر: جمال الدين الأفغانى.

(٢) وذلك مثل: خالد محمد خالد ومحمد عمارة، وعادل حسين، وطارق البشرى.

(٣) هذا حكم شائع عند أيوب ديمترى وميشيل كامبل وعبد العظيم أنيس وأحمد حبش صالح فيما يسمى بالترافنيين للجدد.

آخر، العقلية الماتوية الحديثة، والعقلية الكلية الجامعة التي تأخذ بالطرفين لإيجاد المركب بينهما. الأولى تظل في الدعوى أو نقيضها، أولى لحظتى الجدل كما هو الحال عند كيركجارد، والثانية تنتقل إلى المركب من الدعوى ونقيضها قبل أن تتحل من جديد إلى دعوى في دورة جدلية ثانية. وما عيب التوحيد بين الأخوة الفرقاء من أجل الحفاظ على الوحدة الوطنية، والإبقاء على التعددية النظرية، والاتفاق على برنامج عمل وطنى موحد؟^(١) ألم يكن هاجس كل المسلمين، قادة ومفكرين، من صلاح الدين ومحمد على وعبد الناصر، وابن عربى والأفغانى؟ هذا الجمع لا يقوم على تقية أو خوف من أحد الفريقين. فلا التوفيقية منهج فكرى ولا التقية منهج سياسى. أين التوفيقية فى تصور الحزب السياسى، خليفة الله المختار أى لليهود، وهو يمثل مصالح الناس لا فئة منها؟ هو حزب الأمة، حزب الجماهير، حزب الأغلبية. وهى توفيقية بين أى طرفين؟ إن ما يسمى بالتوفيقية هو حرص بين دور العالم ودور المواطن الناتج عن الجمع بين النظر والعمل، بين المعرفة والتضال. ليست التوفيقية الدافع على الجمع بين الخطاب اليسارى العلمانى فى الستينات والخطاب السلفى فى الثمانينات بل هى ظروف العقدين التى تغيرت، ولكن الخطاب الإسلامى الثورى أو اليسارى الإسلامى ظل واحداً. وقد استمرت ثنائيات الأصالة والمعاصرة، الماضى والحاضر، التراث والتجديد مستمرة عبر عصرنا الحديث وحتى الآن. لا يأخذ "التراث والتجديد" بالتقية من التراث الشيعى لأنه يعلن أنه ليس ضد أحد ويبنى الحوار الوطنى. ولا يأخذ بالتقية لأنه يجعل المعارك فى ثقافة الأمة وحدها ونهضتها. التقية ضد المخاطر، والتراث والتجديد لا يخشى التضال والمواجهة. وقد كان من ضحايا سبتمبر ١٩٨١ وقبلها وبعدها. ولا يظهر "التراث والتجديد" غير ما يبطن حتى يمارس التقية. "التراث والتجديد" و"الشافعى" كلاهما متهم بالتوفيقية وتعنى فى الحالة الأولى الترفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما بقية وكأننا فى بحث علمى نظرى ولسنا فى مساءة وجودية، تجميد الحاضر فى مسار الماضى وجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام، مع أنه يهدف إلى فك الحاضر من إسار الماضى، ومعارك الماضى إنما هى من أجل الحاضر. وتجاهل السياق التاريخى مغفور لأن العمر غير متصل وبق إلى الأبد. وإذا كان هناك إحياء إلى الشريعة على حساب العقيدة فلأن المشروع يريد تأسيس دولة ونظام، والعمل مقدم على النظر. مع أن المشروع يهدف أيضاً إلى تأسيس النظر وإعادة الاختيار بين البدائل. ومن القسوة إتهام المشروع بأنه يحط بـ فى حبل اليمين مع أنه يكشف عن زيف الخطاب اليمينى. وتطبيق الشريعة عنده تحقيق مقاصدها لا تطبيق حدودها. يحول الوحى إلى عقل وطبيعة وتاريخ باعتبارها ميادين للتحقق. ومن الصعب إتهامه بأنه يقوم بالتبرير لا

(١) نقد الخطاب الدينى، ص ١٧٢ - ١٨٢.

بالتفسير لأن ما يسمى بالتحرير هو محاولة للفهم من الداخل، والتفسير هو الفهم من الخارج. وكيف ينتهى المشروع إلى الإخفاق وقد أنجب المؤلف وغيره من الباحثين، وخلق تياراً في العالم العربي والإسلامي، وله أثر واضح على تونس والجزائر والمغرب والأردن والسودان وسوريا والعراق وليبيا والجزيرة العربية وأندونيسيا والملايو والجمهوريات الإسلامية في آسيا وفي جنوب أفريقيا. ولا عيب أن يدافع "التراث والتجديد" عن الخصوصية في مواجهة التبعية والتغريب. ولا تعنى الخصوصية الانعزال والتفوق على الذات والانكفاء على النفس لأن الخروج من أسر التبعية والهيمنة يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة التي مازالت حية في وجدانها، لا تلك التي ماتت وانتشرت ولا توجد إلا في المتاحف. إن هذه الأصول تمثل عنصر الثبات في الأمة ومسبب بقائها في التاريخ، الرافد الرئيسي في وجدانها، وليست عملية إرتداء خارجي. وإنه من القسوة إرجاع "التراث والتجديد" إلى أثر الثقافة الغربية وكأن الأمة قد توقفت عن الإبداع. ولماذا يكون الغرب باستمرار هو الإطار المرجعي لتفسير كل إبداعاتنا الثقافية؟ وهل كل اشتراكى نابع من التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء في مجتمعه يكون ماركسياً؟ وهل كل عربي غيور على الأمة العربية ووجدتها يكون قومياً على النمط الغربي؟ لذلك يرفض "التراث والتجديد" باستمرار منهج الأكثر والتأثير في دراسته وإحالاته إلى الظاهريات حتى لا يكون ضحية مثل إبن رشد بلإرجاعه إلى أرسطو، وفرحنا بلقب الشارح الأعظم، وكما أرجعنا الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفة اليونانية. إن التحرر من التبعية للغرب هو الجبهة الثانية من مشروع "التراث والتجديد" بعد إعادة بناء الذات في الجبهة الأولى.

٣- ومشروع "التراث والتجديد" ليس عوداً إلى الماضي وإغفالاً للحاضر بل هو تحليل للحاضر ثم اكتشاف الماضي قليعاً فيه. فتحليل التراث في المشروع ليس تحليلاً للماضي بل تحليلاً لمكونات الحاضر وترسبات الماضي فيه. الماضي حاضر معاش، والحاضر تراكم للماضي. هذه نظرية علمية للواقع، وليس إعتبار الماضي أصلاً والحاضر فرعاً. وإذا كان الفكر اليميني يرد الحاضر إلى الماضي فإن "التراث والتجديد" يكتشف الماضي القابع في أعماق الحاضر وهو يحلل الحاضر. إن هذا التحليل ليس فقط أكثر خصوبة من تحليل اليمين الديني مع أنه لا يرتقي إلى مستوى الجدلية، ولكنه رؤية علمية للواقع واكتشاف الماضي فيه. إن التراث مخزون نفسي عند الجماهير. وهو اعتراف بالواقع. ولا توفيقية فيه بين الماضي والحاضر. إن قراءة الماضي في الحاضر لا تؤدي إلى إهدار الحاضر في سجنه في أسر الماضي، والتعامل مع كتلة واحدة. هو تحرير الحاضر من إفسار الماضي والتحرر من ثقله بالنقد والتطوير وإعادة البناء. لا يعود "التراث والتجديد" إلى

الماضى بل يحفر فى الحاضر ليكتشف الماضى فيه مصادفة، الغزالى فى الطرقات، وابن سينا بين الجماهير، والفارابى فى الدواوين العامة. ولا يتحدث عن الإسلام فى ذاته بل عن التراث الذى فى القلوب، وهو مفهوم ثقافى اجتماعى وليس دينياً. وقد تمتد جذور هذا التراث إلى ما وراء التراث الإسلامى منذ إخناتون وموسى حتى محمد. وإذا رفع المشروع شعار تجديد التراث هو الحل أى أن تحليل الماضى هو المدخل إلى الحاضر فإنه لا يتشابه مع اليمين الدينى الذى يضحى بالحاضر دفاعاً عن الماضى. فى اليسار الإسلامى الماضى وسيلة، وللحاضر غاية. وفى اليمين الإسلامى الحاضر وسيلة، والماضى غاية. يهدف تجديد التراث إلى حل تراكم الماضى فى الحاضر وفك إفسار الحاضر من نخل الماضى. وهذا ليس تضحية بالأيستولوجى لحساب الأيديولوجى، ولا تضحية بالتأويل فى سبيل التلوين، ولا تضحية بالمعنى فى سبيل المغزى، بل تغليب هم التغيير الاجتماعى على الفهم النظرى، وتفكيك للبنية بدلاً من رصد التاريخ. إن معرفة الكيفية التى يتصل بها التراث معرفة فقهية وأكاديمية صرفة غير مجدية إن لم تؤد إلى المساهمة فى عملية للتغيير الاجتماعى. وإذا تم الوثب من الماضى إلى الحاضر مرة، ومن الحاضر إلى الماضى مرة أخرى، فذلك لأن الميزان الدقيق لتحليل الماضى فى الحاضر لم يتم صنعه بعد، وهو ما يفعله المؤلف أيضاً باستطراداته مرة فى الماضى ومرة فى الحاضر. وإن تحرك الواقع الإيرانى لإسقاط الشاه وعدم تغييره فى تأليه الإمام لا يحدث إلا بعد تفكيك البنية الثقافية الأولى وإعادة بنائها. وقد أثبت نمط التحرر عن طريق "المخلص" أنه لا يقل حركية عن نمط الخروج على الإمام بمقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

والتراث بناء شعورى وتاريخى فى آن واحد على التكاملى وليس على الاستبعاد. فالتاريخ لا يمكن معرفته خارج الإدراك البشرى سواء النصوص القديمة فى مرحلة تكوينها الأول أو قراءتها فى مرحلة إعادة إنتاجها الثانى. للتاريخ خارج الشعور إدعاء، ووقوع فى النزعة التاريخية، ويتشقق بالموضوعية. فبالنسبة للموضوع يستحيل معرفة الظروف القديمة معرفة كاملة، ويستحيل معرفة قصد المؤلف القديم لأنه مات، ويستحيل تطابق المعرفة بالنص مع للواقع التاريخى القديم، فالموضوعية أسطورة. وبالنسبة للذات، يستحيل فصل الماضى عن الحاضر. الحيات المعرفى والموضوعية العظمية من ضمن الأساطير التى روجها الغرب لإخفاء أبعاده الأيديولوجية وأحكامه المسبقة. وتابعناها رغبة فى للبحث عن الخالص والتجرد من الأهواء. لا يوجد معنى فى العالم الخارجى. المعنى فى

(١) المصدر السابق ص ١٢١-١٤٠.

الشعور كوسيط بين النص والواقع حتى في إثبات جدل الذات والموضوع، إحالة الذات إلى الموضوع وإحالة الموضوع إلى الذات. الموضوع هنا قطب مواجهة للذات وليس عالم الأشياء. فإعادة بناء الماضي طبقاً لحاجات العصر، وإعادة فهم التاريخ بناء على الوعي بالتاريخ إنما يتم عبر الشعور كوسيط، دون خوف من التوحيد بين مستويات أستمولوجية يستحيل التوحيد أو التوفيق بينها. وذلك لأن الأستمولوجى هنا يتم في شعور حي خلاق لا يهدف إلى المعرفة بل إلى السلوك الفعال. صحيح أن التراث ليس كلاً واحداً ويضم اتجاهات عدة، التراث ترانسان: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث السلطة وتراث المعارضة^(١). ولكن إذا عم أستمعال لفظ التراث فإنه يعنى التراث في جانبه الغالب والمستقر في نفوس الناس، وهو التراث الأشعري الصوفى وليس التراث الاعترالى الفلسفى. والحقيقة أن التاريخ يتحول في الشعور الجماعى إلى بنيات ثقافية مثل القضاء والقدر، الإمام ... الخ. كانت في نشأتها تاريخاً ثم استقلت عنه وأصبحت عقائد ثابتة مستقلة عنه وتعمل فيه. للتاريخ مصدرها الأول مرة واحدة، وهى مصدر التاريخ المستمر. لذلك يقوم "التراث والتجديد" بعدة بحث من أجل تفكيك هذه الأنماط المثالية لبيان نشأتها الأولى ثم إعادة توظيفها كبنيات أو إعادة بنائها ثم خلق بنيات جديدة إذا استعصى توظيف البنيات القديمة أو خلت تماماً. فى البداية كان للتراث نسبياً ثم يتحول بعدها إلى مطلق. فى البداية كان بشرياً ثم تحول بعدها إلى مقدس. كما يقوم "التراث والتجديد" بتحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره فى الشعور الحضارى، ثم تحليل الأبنية النفسية للجماهيم وإلى أى حد هى نتيجة عن هذا الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية، ثم تحليل لبنية الواقع وإلى حد هى ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهيم والنشئة بدورها من الموروث القديم. وعلى نحو منطقي ميتافيزيقي خلاص قد تعبر البنية عن وضع العقل لموضوعه. وهنا يحل العقل محل الشعور. ومع ذلك يظل إهدار البعد للتاريخي احتمالاً وارداً نظراً لأنشغال "التراث والتجديد" ببنية جدلية تستخدم نفس آلية الخطاب الدينى وتستند إلى العقل المستنير فى التراث، متوهماً أنه يمكن محاربة التخلف بنفس سلاحه، ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته. إن إهدار القيمة التاريخية وأرد نظراً لما يتطلبه التاريخ من طول البحث، والعمر قصير، وتغليب العمل على النظر، والخلاف فى مناهج دراسة التاريخ، وتعدد النتائج وتباينها، وتغليب هم المواطن على عقل العالم، واللجوء إلى الذاتية كخير ضمان للموضوعية. ومع ذلك، الحذر واجب. ويظهر تحليل النص التاريخي فى "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة من أجل إكتشاف دلالاته قبل الانتقال

(١) أنظر دراستنا "تراث السلطة وتراث المعارضة فى * هموم الفكر و الوطن جـ ١ التراث والعصر والحدائق، دار لقاء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٣٦١-٣٧٢

إلى مغزاه، من أجل التأويل للتاريخى قبل للتأويل المعاصر، ودون قفز من أحدهما إلى الآخر بالرغم مما فى ذلك من مخاطر: نقل العلم، وخطاب الخاصة. هى ثنائية العالم والفنان التى يصعب تحقيقها. كان الاختيار الأول هو العلم دون الفن ولكن بقيت الروح فناناً، تتعمد الفكر، وتغنى للتاريخ^(١).

و"التراث والتجديد" إعادة بناء وليس إعادة طلاء. بدأ بالنسق الأشعرى لأنه هو الثقافة الغالبة والموروث المتواصل والمتراكم فى الوعي الحاضر. فى حين أن النسق الاعتزالى توارى وحوصر كتقافة الأقلية التى لم تتجح فى فك الحصار حولها. كان من الممكن عمل دراسة مقارنة بين النسق الأشعرى الثانى أولاً: العقلانيات والسمعيات أو الإلهيات والنبوات، كل بموضوعاتها الأربعة: الذات والصفات (التوحيد) وخلق الأفعال والعقل والنقل (العدل) فى النبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة فى السمعيات، وبين النسق الاعتزالى فى الأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكنها دراسة نظرية صرفة لا تفكك النسق الأشعرى المعاش فى الوعي التاريخى. لذلك بدأ "التراث والتجديد" ينحو نحو المثالية بالرغم من ثورته لأن التراث له وجود مثالى فى الوعي الجماعى، أساس نظرى للسلوك، مقدس وقيمة. التكوين ذهنى للناس أقرب إلى المثالية بالرغم من ضغوط الحياة الاجتماعية، وتكوين الباحث مثالى للزعة وهو إختيار فلسفى ومنهجى، ولا تعنى المثالية التجريد النظرى والانعزال العلمى. فهناك مثالية الثورة التى تجمع بين للعقل والثورة. أما المادية المفجة فهى رد مادى، وقصر نظر، ونقليد أعمى للوضعية الغربية.

إن همم النسق الأشعرى عن طريق تفكيكه عقيدة عقيدة ليس إعادة طلاء بداية بالتوحيد أى بالبنية بعد تكوينها وفاعليتها، وليس بالعدل فى نشأة العقائد. فأننا لفكك البنية ولا أرصد للتاريخ. لذلك فإن عزل الأفكار عن سياقها لو صبح لجاز. فيلسوف يتعامل مع فلاسفة، وليس باحثاً يتعامل مع موضوع مستقل عنه. أرسطو يقرأ أفلاطون من أجل تأصيل الأرسطية. لا يقال له أخطأت فى تفسير أفلاطون على ما هو عليه، ويحجر يفسر الفلاسفة ما قبل سقراط ولا يقال له أخطأت فى تأويلك هراقليطس على ما هو عليه. هناك فرق بين الطلاب المبتدئين والأساتذة، بين المؤرخين والفلاسفة. ومع ذلك فقد رصد التاريخ كله، تاريخ البنية فى "بناء العلم"، الفصل الثانى من "المقدمات النظرية"^(٢).

(١) المصدر السابق، ١٤٠ - ١٤٨.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة" - المقدمات النظرية، مدبولي، القاهرة ١٩٧٧ للفصل الثانى "بناء العلم، ص

إن القراءة المتسمرة والتي تحكم على عناوين المجلدات والأبواب والفصول وعدم الذهاب إلى ما وراء المعن عنه قد تحكم بأن المشروع إعادة طلاء وليس إعادة بناء. هل نظرية العلم إعادة طلاء وهي التي تجعل الحجج النقلية نظرية؟ هل نظرية الوجود وجعل الطبيعيات إلهيات مقبولة إلى أعلى إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإنسان والتاريخ وراء الإلهيات والنبوءات إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإلهيات إنسانيات مقبولة إلى أعلى إعادة طلاء ومشروع المؤلف كله تحويل الإلهيات إلى إنسانيات والمقدس إلى دنيوي؟ هل إعادة عرض الذات والصفات والأفعال كإنسان كامل إعادة طلاء؟ هل عرض العدل بشقيه، خلق الأفعال والعقل والنقل إعادة طلاء وهو يبدأ باثبات الفرد بالكونجيتو الحر أننا حر فلما أن موجود ٣ هل اعتبار الأجل والأرزاق والأسعار والفقر والغنى والفعل في المستقبل من الفرد والمجتمع وتكثيف الجبر والكسب الأشعري إعادة طلاء؟ هل وضع الواقع في مقابل الحرية محددا لها وليس لله، رادا الحرية إلى العالم إعادة طلاء ؟ هل تحليل القضايا اعتمادا على علم النفس للغوي لبيان إستحالة الحديث عن الله حديثا موضوعيا بل إنسانيا إعادة طلاء؟ هل إعادة تصنيف أسماء الله الحسنى إلى ثلاث مجموعات في العقل النظري والعقل العملي وملكة الحكم إعادة طلاء؟ هل تحويل الصفات الإلهية إلى صفات إنسانية من أجل القضاء على الاغتراب الديني إعادة طلاء ؟ هل كشف الكسب على أنه جبر إعادة طلاء؟ هل للكشف عن العلل المباشرة في الطبيعة بعيدا عن العلة الأولى إعادة طلاء؟ وفي السمعيات هل تحويل النبوة إلى تاريخ والمعاد إلى مستقبل، والإيمان والعمل والأمانة إلى الفرد والدولة واكتشاف أبعاد الزمان للثلاث، الماضي والحاضر والمستقبل مجرد إعادة طلاء؟ هل إعلان إكمال الوحي واستقلال العقل والإرادة في النبوة ونفي المعجزات والكرامات، والتركيز على الرسالة دون الرسول إعادة طلاء؟ هل بيان تدخل الأساطير الشعبية في النبوة وإعادة تصنيف معجزات الرسول طبقا للبيئة الصحراوية والقياس التمثيلي إعادة طلاء ؟ هل التفسير المجازي لأمر المعاد نظرا القصور نظرية العلم عن إدراكها مجرد إعادة طلاء؟ هل اكتشاف وحدة الشخصية بين الدلخل، الفكر والوجدان، والخارج، القول والعمل في الإيمان والعمل مجرد إعادة طلاء؟ هل كشف تشخيص الإمام وصفاته الكاملة في الحكام وضرورة الخروج عليهم مجرد إعادة طلاء؟ هل رفض حديث الفرقة الناجية واستعماله السياسي من أجل توحيد فرق الأمة في حوار وطني مجرد إعادة طلاء؟

ولا يوجد ربط تعسفي بين التوحيد والعدل، بين الذات والصفات وخلق الأفعال. فالتوحيد بين الذات والصفات يؤدي إلى استقلال قوانين الطبيعة وحرية الإنسان كما هو الحال في النسق الاعتزالي في حين أن اعتبار الصفات زائدة على الذات تقضي على استقلال الطبيعة وعلى الحرية الإنسانية كما هو الحال في النسق

الأشعري باستثناء جهم بن صفوان الذي ينكر الصفات ويقول بالجبر، معتزلي في التوحيد أشعري في العدل، وما العيب في قراءة الكرامية في قولهم أن الله محل للحوادث في مقابل جعل الأشاعرة الحوادث محلاً لله بأنهم وحدوا بين الله والطبيعة، بين الله والتاريخ، بين الوجود والضرورة؟ وما العيب في نقد المعتزلة في اعتبارهم أن المعدم شيء خشيية من إثبات الوجود الموضوعي للشيء فتضعف مقولته واعتبار أن العدم مجرد نقص أو حرمان يمكن إكماله أو القضاء عليه ضد فلسفات العدم المعاصرة التي تجعل العدم وجوداً وحتى أبين أن المعتزلة أنفسهم، وأنا المعتزلي الجديد، عرضة للنقد دون الوقوع في التحزب لهم والقطعية معهم؟ ليس في القراءات خطأ وصواب بل إحصائيات فلسفية وأهداف ومقاصد بين القارئ والمقروء. أما التركيز على فرقة السلطة وفرقة المعارضة فهو ما يفعله المؤلف نفسه مع الشافعي في تصنيفه مع الأمويين. وعلومنا القديمة بنت المواقف السياسية والصراعات الحزبية.

يبدو أن الذي جعل الصديق يحكم بأن "التراث والتجديد" هو إعادة طلاء وليس إعادة بناء هو الحكم بالعناوين الخارجية أولاً، والإبقاء على النسق القديم ثانياً. وقد استشرته في ذلك أثناء الطباعة: الأسماء القديمة أم الأسماء الجديدة؟ ووافق على اقتراحي بوضع الاسمين معاً: القديم حتى يجذب القمامة وأسفله الحديث حتى يجذب المحدثين دون أدنى توفيقية بل فكا للحصار، وعدم الوقوع في الأسر الذاتي، وتحقيق التغيير من خلال التواصل دون تكرار القمامة أو فرقتات المحدثين. أما اللفظ القديم الذي به متطلبات المحدثين مثل "خلق الأفعال" فتم استبقاؤه^(١).

إن الحكم على "التراث والتجديد" بأنه قد أصيب في مقتل لبدايته بالنسق الأشعري، فإن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله في مقتل وسجن التجديد في إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء هو حكم جائر لأن المشروع أراد امتتاع العلم في مرحلة جديدة تحقيقاً لرسالة كل جيل طبقاً لظروف عصره ونقله من "المواقف" للإجبي ومن "رسالة التوحيد" لمحمد عبده إلى "من العقيدة إلى الثورة"، من الأشعرية المتأخرة التي غزتها الفلسفة في المقدمات النظرية إلى الأشعري في التوحيد المعتزلي في العدل إلى المعتزلي الثوري في التوحيد والعدل. أما التفكير فحسب فهو إنقطاع دون تواصل، معرفة دون عمل، هدم دون بناء. ليس المطلوب فرقتات الهواء، وبالونات الاختبار وإلقاء النفس في فم التمساح، ومد اليد للدغ العقرب، وإلقاء النفس إلى التهلكة، ودوس على ألغام الحقل فيضيع المؤلف، ويقتل

(١) قام الصديق مثكوراً بترجمة البروفات في الطبيعة البيرونية ونحن في اليابان. وهو الوحيد الذي قرأ مطبعتين للبيانية والمصرية.

نفسه بيده لنقص في الخبرة وربما رغبته في الشهادة. المهم الخلطة، الدفع مرة إلى الأمام ومرة إلى الخلف حتى يتم نزع الجذور. يكفي أية نسمة بعد ذلك أن تهب لإيقاع السد المنيع.

هناك مفاتيح عند المؤلف تتكرر باستمرار، ثنائيات متقابلة أحدهما حق والآخر باطل مثل : التأويل والتلوين، الإلهي والبشري، التاريخي واللاتاريخي، العلم والمنفعة، الدلالة والمغزى، اليمين واليسار، الذاتي والموضوعي، المفروض والمنتهج، المعرفي والأيدولوجي. كما يتم الإكثار من استعمال لفظ الدلالة والتحول الدلالي تحت تأثير علم الدلالة، هذا العلم السحري الذي يفتح مغاليق كل شيء. والمؤلف له باع طويل في المميولوجيا^(١). وأحياناً يكرر نفس الفكرة من "التراث والتجديد" بمصطلحاته مثل بيان الخطوات الثلاث في التجديد: المعرفة التكوينية التاريخية، والمعرفة الدلالية، وإتساع الدلالة ومدها إلى العصر. وهي التفرقة بين الدلالة، المعنى الأصلي للنص الثابت وبين المغزى، المعنى المتحرك المتغير في كل عصر. ويستعمل لفظ أيديولوجي باستهجان. فالأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال في التصور الماركسي التقليدي. هناك رغبة في البحث عن الخالص، النقي، الصافي، النظري، الطاهر استكافاً من الشائب والمتداخل والمختلط والمتشابك. تتسرب الأيديولوجيا عن لا وعي، وتمارس دورها في الخفاء وكأنها شيطان خبيث، أفعى سام يثب من التأويل إلى التلوين. الإتمان حيوان أيديولوجي، والباحث إنسان مهما تجرد باسم الموضوعية والعلم. وكل من يدعى التخلي عن الأيديولوجي يكون أيديولوجياً إيجاباً وسلباً. الأيديولوجي عكس المعرفي. وهي تفرقة يصعب إقامتها بالفعل. فالرؤية المعرفية أيديولوجية، والأيديولوجية رؤية معرفية. يكون التأويل بدون ضوابط، إسقاط أيديولوجي، وتلوين أيديولوجي، والقراءة المفروضة أيديولوجية. وخطاب سيد قطب أيديولوجي في صراعه ضد عبد الناصر طلباً للسلطة. ويدأيتي بالنسق الأشعري له دلالة أيديولوجية. واليسار الإسلامي محمل بالأيديولوجيا، تأسيس حزب ثوري، وإقامة أيديولوجية ثورية، وضرورة تغيير العالم دون الاكتفاء بفهمه أيديولوجياً ماركسية.

خرج مشروع الصديق "تقد الخطاب الديني" من بطن "التراث والتجديد"، في عصر مختلف من المستنات إلى الثمانيات، وبمزاج مختلف، من الهدوء إلى الغضب. "التراث والتجديد" تأويل للتراث و"تقد الخطاب الديني" تأويل للتأويل. وهذه الدراسة "تأويل تأويل التأويل"، قراءة على قراءة، لعودة المملوك للشارد. قراءة "تقد الخطاب الديني" لمشروع "التراث والتجديد" مثل قراءة أرسطو

(١) وقد تصريت للشاميات والمغربيات إلى لغة المؤلف الرصينة في لفاظ مثل : الماضي والمستقبلي، المصدر السابق، ص ١٣٠.

لأفلاطون، وماركس لهيجل، وهيدجر لهوسرل. توقف هوسرل عن إصدار الحكم على الوقائع واكتفى بوصف الماهيات. وأصدر هيدجر الأحكام. فخرج من الظاهريات إلى الأنطولوجيا. إن البحث العلمى أشبه بالمسير على حقول الألغام. المهم الوصول إلى الهدف دون أن ينفجر أحدها فيقضى على الباحث ولا يحقق الهدف. لقد وضع ديكرت قنبلة موقوتة ف انفجرت فى إيسينوزا. كما وضع "النراث والتجديد" حقول ألغام ف داس "تقد الخطاب الدينى" على أحدها.

٣- قراءة للنصوص الدينية، دراسة إستكشافية لألغام الدلالة

هذه هى الدراسة الثالثة والأخيرة بعد إستبعاد اليمين الدينى فى الدراسة الأولى واليسار الدينى فى الدراسة الثانية. اليسار العلمائى هو الحل. وهى دراسة علمية لا يختلف عليها إثنان. تبدأ بنقد ما يسمى بأسلمة العلوم. وهى كلمة حق يراد بها باطل. أن تكون هناك وجهة نظر إسلامية فى العلوم الغربية أو اتجاهاتها أمر وارد كما كانت للقدماء آراء فى الفلسفة اليونانية وحكمة فارس وديانات الهند. وهو مفيد فى القضاء على أسطورة الثقافة المركزية أو العالمية، ومفيد أيضاً فى التأكيد على إبداع الأنا ضد تقليد الآخر. إنما العيب، أخذ النظريات الغربية واكتشافها فى القرآن. ويؤدى ذلك إلى اعتبار الغرب هو المبدع ونحن هم التابعون. وماذا فعل لو تغير الغرب، وقلب الحقائق رأساً على عقب، وكما حدث تقريباً فى كل العلوم إبان تجربته الحديثة؟ ألا يؤدى ذلك إلى ربط الإلهى بالبشرى، والثابت بالمتحول؟ أسلمة العلوم تيار رجعى ضد الشيوعية والماركسية والعلمانية. تعطى الأنا إحساساً بالثغور ضد مركب النقص الذى لديها. وتتوهم أنها تقضى على مركب العظمة عند الآخر مادامت الأنا قد لحقت به. وتركز الدراسة فى مقابل ذلك على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ لاكتشاف الواقع فى بطن الوحي ونقد لا تاريخانية الفكر الدينى لولا المغريبات أو الصياغات النظرية المستحدثة التى تطول كثيراً وتعنى قليلاً. صحيح أن النصوص الدينية لغوية وبالتالي نصوص بشرية تتداخل فيها الثقافات الاجتماعية والأساطير الشعبية. ومن هنا تأتى خطورة للتفسير الحرفى للاتاريخانى لها. ومع ذلك تبقى لها نواة أولى تسمح حولها شوائب التاريخ دون أن يكون فى ذلك توفيق بين الثابت والمتغير. فكل متغير يدور ويترام حول ثابت. ويعطى المؤلف أمثلة عديدة من أجل التمييز بين الثابت والمتغير من الفقه القديم مثل ملك اليمين، وميراث البنات، وتعدد الزوجات، ووضع المرأة، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والجزية، وأمور للمعاد، والسحر والحسد، والجن والشياطين، والربا، والقص التارىخى. وتغير الظروف يستتبع تغير الفقه طبقاً لروح الشريعة واتجاهها نحو الزوجة الواحدة، والمساواة فى الميراث، والمساواة بين المسلمين

وغير المسلمين. تطبيق الشريعة هنا يعنى تطبيق روح العصر وروح التاريخ وروح الشريعة وليس التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية. وتلك أهمية الاجتهاد. القياس مجاز منطقي، والمجاز قياس لغوي. فتفاعل اللغة والعقل والتاريخ من أجل تجديد الخطاب وتحديث المجتمع^(١).

إن المؤلف الصديق صاحب منهج، وصاحب قضية، ومبدع مشروع، ومؤسس مدرسة، وليس ناقل علم محفوظ يكرره، ويتكسب به، ويتفاخر به أمام الجهلاء. مشروعه مثير للأذهان يدعو إلى الحوار والفكر. به قدرة على نقد القماء والابداع والاجتهاد. لذلك يخطئ ويصيب. ولديه قدرة على الالتحام بقضايا العصر وقبول تحديثاته، جامعا بين العلم والوطن.

ومع ذلك، البصيرة والحكمة والفظانة واجبة. فـ "المؤمن كيس فطن". إن العداء للخطاب الإسلامي المعاصر ولظاهرة الصحوة الإسلامية والوقوف لها بالمرصاد أمر يتباغض به النفوس. ولماذا لا يتم النقد بنفس الحماس والتركيز للخطاب الليبرالي والخطاب القومي والخطاب الاشتراكي الناصري والخطاب الماركسي؟ لم التركيز على الخطاب الإسلامي وبالتالي للوقوف في صف الدولة والخطاب الرسمي، وهي العدو المشترك بين الباحث والمبحث. وهناك أيضاً نوع من المغالاة في النقد لدرجة Cynicism. لا يوجد شيء إيجابى. الكل معاد وناقص. كل خطاب يهدف إلى غير ما يقصد إليه، له ظهر وبطن، يكشف عن سوء نية مبيتة وأهداف غير معلنة. وهذا صحيح في مجتمع يغيب فيه النقد ويكثر فيه النفاق، ويعم فيه الخطاب المزدوج، ولكن على الأغلب، وليس على الإطلاق.

أستعمل أنا لسان الآخرين في الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية (إسبينوزا)، وللصلة بين الوحي والنقد (المنج)، وفي بيان أن الإيمان إحساس باطنى يجرده العقل (أوغسطين، لمنج، توما الأكويني)، ولأن الوعي الأوروبي له بداية ونهاية (سارتر). وأستعمل الثقافة الغربية لبيان الإيمان الفلسفى ضد الإيمان الرسمى (كانط)، ولدراسة الدين دراسة تاريخية (فولتير)، ولبيان إمكانية العقل لاستيعاب الوجود (هيجل)، وتحويل العقل إلى ثورة (ماركوز)، والكشف عن الخطاب المزدوج في الثقافة الغربية (بامسيز)، والصلة بين الإسلام والاشتراكية (رونسون، جارودي)، والصلة بين العقائد والنظم الاقتصادية (غير). ولولا ذلك لحوصلت بطريقة أشد ولما أنجبت الجامعة مجموعة من الباحثين وتحويل الفكر الجديد إلى مدرسة دائمة.

(١) المصدر السابق ص ١٨٣ - ٢٢٤.

كان المؤلف الصديق يماراً إسلامياً ثم أصبح يساراً علمانياً معادياً للحركة الإسلامية دون تفهمها وعزها وإصلاحها وإقامة الجسور معها. الإداة سهلة والعلاج صعب. فأصبح تفرقة في "التراث والتجديد". ويظل هو ذراع المشروع الطويل، مخلب قطه، القنبلة الزمنية التي قدر لها أن تنفجر قبل الأوان وقبل أن تتحول إلى اتجاه عام، الممول والفأس. المشروع الأم لا يفجر ولا يجرح ويترك ذلك للزمان، لأجيال قادمة. من الحكمة مقيان السم في كوب العسل، والدغدغ بقفاز من حرير، تنبيه متبادل بيننا على مدى ربع قرن.

خامساً : من مفهوم النص ^(١) إلى السجل السياسى

هناك عشر دراسات أخيرة كتبت بين عامى ١٩٩٣ و ١٩٨٧ على مدى خمس سنوات. بدأ التحول فيها من الدراسات العلمية النظرية حول علوم التأويل منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجز فى القرآن عند المعتزلة" حتى "إهدار السياق فى تأويلات الخطب الدينى" عام ١٩٩٣ إلى السجل السياسى. ولم يعد الحوار مع الخليل بن أحمد، ومبيويه، والشافعى، وعبد القاهر الجرجاني ومؤسسى العلوم الأوائل بل أصبح مع بعض رجالات الفكر والإعلام، الخطاب السائد بالمعنى الاجتماعى للثقافة. وسيتم عرضها زمانياً قدر الإمكان لتتبع المسار الموضوعى للأعمال العلمية، والتحول من عقل العالم إلى هم المواطن، ومن المعرفى إلى السياسى، ومن العلمى إلى الأندولوجى. وهو ما يعيه الكاتب على معظم المعاصرين.

١- مفهوم النص، للدلالة اللغوية^(١).

وهى دراسة عن مفهوم النص ودلالته اللغوية بعد أن فتح المؤلف مجالاً جديداً فى الدراسات الإسلامية المعاصرة عن النص. والعنوان هو نفسه الذى صدرت تحت راعته الأولى^(٢). ويختار القارئ هل المؤلف يعرض نفسه من جديد أم يعقب مقالته الأولى؟ يكشف عن الدلالة اللغوية للنص مع مقارنتها بدلالة اللفظ فى اللغات الأوربية، ويتتبع مراحل التطور الدلالى من الدلالة الحسية، والانتقال من الحسى ثم الانتقال إلى المعنوى ثم الدخول إلى الاصطلاحى. وأصبح عند الشافعى أحد أنماط البيان، وعند للزمخشري المحكم الواضح، وعند ابن عربى الواضح الذى لا يحتمل للتأويل والاحتمال. وأخيراً يستقر للمعنى، وأصبح النص يعنى عدم

(١) مجلة إبداع، القاهرة، العدد الرابع، أبريل ١٩٩١، ص ٩٩ - ١٠٦.

(٢) مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.

الاجتهاد، المعرفة القطعية الكاملة والنهائية. وهو للمعنى الاجتماعي المساند حتى الآن. ولا يشير إلى أى أحد من المعاصرين الذين فتحوا هذا المجال^(١).

٢- مفهوم النص، التأويل : مفهوم الثقافة للنصوص^(٢).

وتنتقل هذه الدراسة من الدلالة اللغوية للنص إلى التأويل للنص الديني وغير الديني على حد سواء ابتداء من تحليل معناه في القرآن وترداده سبع عشرة مرة في مجالات دلالية مختلفة مثل الأحلام والروايات والأحاديث والتعبير والتفسير ثم تأويل الطعام وتأويل الأفعالي وتأويل الكتاب. وتنتقل الدراسة من التأويل في القرآن إلى النص في تعريفه المصغر كسلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة سواء أكانت تلك العلامات باللغة أى الألفاظ أو بأى إشارات أخرى. وبالرغم من ورود بعض الألفاظ الحدائية مثل المسموطيقى إلا أن الدراسة علمية تعبر عن عقل العالم أكثر مما تعبر عن هم المواطن، بلا مجال أوتقد أو هجوم أو معركة مع أحد.

٣- مركبة المجاز : من يقودها؟ وإلى أين؟^(٣).

وهي دراسة على بؤرة إهتمام المؤلف عبر عشرين عاماً من الدراسة والتأمل والبحث. يبدأ بنصي من لين عريب يقصد المتبادل بين الإنسان والله. فقد أخذ الله الإنسان قصداً له وغاية بكلامه إليه. وأخذ الإنسان لله قصداً له وغاية بعبادته له. وبالرغم من موضوعية البحث وعلميته وطابعه النظري إلا أن الباحث يحاول أن يعطى له بعداً اجتماعياً لا يظهر إلا من دلالات العناوين الفرعية مثل المجاز : "معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة" دون أن يظهر الوجود الاجتماعي. العنوان ملتزم والمضمون تقليدي وكان المؤلف يريد أن يؤسس مجالاً جديداً للبحث في بلاغة المقومعين. ومثل "العراك حول اللغة : من يمتلكها؟" وهو بحث في اللغة الاجتماعية في صيغة معركة بين نظريتي التوقيف والاصطلاح. ومثل "حضيض المجاز ويفاع الحقيقة"، وهو عنوان يصف المشروع الفكري للغزالي المناهض للمجاز والمدافع عن الحقيقة. ومثل "التحريك الدلالي، تحريك الدلالة اللغوية من هنا إلى هناك"، وهو تحليل لتوظيف الغزالي للمجاز وأقرب إلى جميع المادة العلمية بلا تطبيق. وتظهر الأفكار الشائعة عند المؤلف في دراسته السابقة مثل نقد الوساطية الأسعرية. كما تظهر بعض ألفاظ الحدائية وعلومها مثل المسموطيقى والموسيوولوجى. والتأويل هو الوجه الآخر للمجاز وأداته. وتنتهى الدراسة إلى المندادة بضرورة فك ارتباط مركبة المجاز بقطرة لادين والعقيدة حتى

(١) انظر دراستنا "قراءة النص" دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٥٠.

(٢) مجلة إداع، للحد فخلص، مايو ١٩٩١ ص ١٣٠.

(٣) لف، مجلة بلاغة المقارنة، القاهرة، للحد الثاني عشر ١٩٩٢، ص ٥٠-٧٤.

يمكن القضاء على حالة الارتباك والتشويش في فهم الظاهرة، بل وفك ارتباط مركبة الحياة كلها بالدين والعقيدة حتى يمكن التحرر من هيمنة النصوص الدينية، وفك ارتباط الدراسات اللغوية والأدبية أيضاً من مجال الدين والعقيدة. وهو نداء مستحيل نظراً لخروج موضوع المجاز من ميدان العقيدة والدين بل ومن مجال الحياة ذاته في الاتصال بين الذات والتأثير المتبادل بينها. المطلب ثمنى والواقع مخالف. والوقوع في اللاتاريخانية أحد مظاهر اليوتوبيا والبحث عن المعرفي الخالص الذي لا وجود له في الواقع الاجتماعي.

٤- محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب إبن عربي^(١).

وهي دراسة شعبية تحول علوم التأويل من الخاصة إلى العامة، ومن رسالة الدكتوراة "التأويل عند إبن عربي" إلى مقال في مجلة "الهلال" الغراء. وتبدأ الدراسة بنظرة كلية على مشروع إبن عربي كرد فعل على الصراعات العرقية والطائفية في الأندلس للمصالحة بين الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام بل والديانات الوثنية الأخرى، توحيداً للبشر، وتوحيداً للكون كتجليات للتوحيد الإلهي. وتصدر الدراسة في وقت كان مجلس الشعب المصري يكفر فيه إبن عربي ويطلب بمصادرة "الفتوحات المكية" إلهاء للناس عن معاهدة الصلح مع إسرائيل والأزمة الاقتصادية ونقد السياسات العلمية. وتعتمد الدراسة على كثير من نتائج المستشرقين وبعض لعرب الباحثين مثل الجابري. وتبدأ بتحليل مضمون الخطاب للكشف عن الدلالة الأيديولوجية فيه طبقاً لقدرة المؤلف الفاتكة في التمييز بين الأيديولوجي والمعرفي، البرجماتي والنظري. ثم تعرض مفهوم التأويل وباقي المفاهيم النظرية. فالتركيز على المضمون وحده يؤدي إلى فك منظومة السياق المصاحبة. والنص القرآني في علاقة متبادلة مع نصوص أخرى مثل سجع الكهان ونبوءات العرافين والشعر. ثم تحول من نص مَبْنِى إلى نص مُنتَج. ويشير تولد النصوص إلى عملية تفاعل خصبية على درجة عالية من التعقيد. ويطمح إبن عربي أن يجعل المنظومة اللغوية هي المنظومة الأم ونموذج الإبداع. وهو لا يؤول القرآن بل يرتد إلى الأصل المؤسس لكل للنصوص ومنها القرآن. وتعتبر هذه الدراسة من السهل الممتنع الذي لا يتأزل عن عمق التحليل المتخصص وبساطة العرض لجمهور القراء.

٥- ثقافة للتنمية وتثيمة الثقافة^(٢).

هو موضوع ينطرق إليه عديد من الباحثين عن الصلة بين الثقافة والمجتمع^(٣). كيف تتم تنمية الثقافة بلا ثقافة للتنمية؟ وكيف تتم ثقافة للتنمية بلا

(١) الهلال، القاهرة، مايو ١٩٩٢، ص ٢٤ - ٣٣.

(٢) القاهرة، العددان ١١١/١١٠، ديسمبر ١٩٩٠، يناير ١٩٩١.

(٣) انظر "الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١"، مديولى، القاهرة ١٩٨٩ ج٣، الدين والتنمية القومية.

تنمية للثقافة؟ فالثقافة والمجتمع فى جدل مستمر دائرى لا فرق بين البداية والنهاية، بين الموضوع ونقيض الموضوع. ولما كانت الثقافة فى المجتمعات التراثية مرتبطة بالدين أصبح الموضوع أيضاً مشابهاً لموضوعات الدين والتنمية، الثقافة والتنمية. وقبله وضع نفس السؤال: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟^(١). والهدف من وضع هذه التساؤلات من مجموعة من المفكرين المعاصرين هو المساهمة فى عملية التغيير الاجتماعى. فالثقافة والمجتمع واجتهان لعملة واحدة. لا توجد ثقافة مطلقة ولا تنمية مطلقة. كلاهما ظاهرة اجتماعية تاريخية.

وتتضمن الدراسة قسمين غير مرقمين: الأول، العقل العربى بين سلطنتين، والثانى، الذاكرة بين المحو والإثبات. الهدف من القسم الأول تحرير العقل العربى من السلطنتين الدينية والسياسية، سلطة النص وسلطة الحاكم. وكلاهما سلطة فى المجتمع. ينقد السلطة فى المجتمع ويبين خطورتها على تنمية الثقافة. فالثقافة سلوك اجتماعى. والعقل الشرقى والعربى محاصر بين هاتين السلطنتين، سلطة النص والسلطة السياسية منذ العصر الفرعونى حتى الآن. مما جعل التقدم الاجتماعى مرهوناً بالسلطة حتى أصبحت مشكلة المثقف العربى أنه يمارس إنتاج الفكر وعينه على السلطة السياسية^(٢). والهدف من القسم الثانى بيان حصار العقل العربى فى التاريخ بين هاتين السلطنتين، ومحو الذاكرة الجمعية، وتخطى الوعى التاريخى. فقد إتحدت السلطان الدينية والسياسية منذ الأمويين بفضل الداهية عمرو بن العاص ومطالبة بالتحكيم، ورفع القرآن على أسنة الرماح. بدلت الخدعة بتأويل رجل الدين، ويخداع رجل السياسة. واستمر الحال كذلك بتوحيد القراءات السبع فى قراءة واحدة، لهجة قريش لسيادة قريش، واستعمال عثمان مبدأ التثوقراطية، القميص الذى ألبسه الله إياه ضد الثوار عليه. ثم نحو النص الأشعرى إلى نص سلطوى فى أصول الدين وأصول الفقه. وتم محو كل نص آخر من الذاكرة الجمعية يعترض على السلطة وتثبيت النص السلطوى الذى تحول إلى ذاكرة جماعية تستدعى للقمع والتزييف. ومن ثم يكون الطريق إلى التحرر هو تحرير العقل من سلطتى النص والسياسة، وتحرير الذاكرة من عمليتى المحو والإثبات أى تحرير الثقافة من عوائق النمو. فالماضى مازال قابعاً فى الحاضر، ولا يمكن تحريك الحاضر إلا بسفقه من أسر الماضى. وقد يوحى هذا التحليل ببعض الحتمية التاريخية السلبية، وحدة السلطنتين الدينية والسياسية تؤدى بالضرورة إلى القمع مع أنها تؤدى أحياناً إلى التحرر مثل أحمر طراد الهكسوس، وصلاح الدين قاهر الصليبيين. ليس المهم فى الوحدة أو الفصل بين السلطنتين بل المهم فى توظيف ذلك فى قضايا التنمية الثقافية

(١) يوسف أكريس: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟

(٢) ومن هنا أتت أهمية "رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسينوزا" التى تهدف أيضاً إلى تحرير العقل من السلطنتين الدينية والسياسية.

والتغير الاجتماعى والثورة الوطنية. وكثيراً ما تعود نفوس للشعارات فى كل دراسة مثل الاتهام بالتفقيّة والوسطية والأيدولوجية لكل خطاب موضوع التحليل. بل ويمتد الأمر إلى تعميم الحكم على العقليّة العربية ذاتها. فهى عقليّة تبريرية تواطؤيّة، لا فرق بين أشعرية ومعتزلة. فقد تحول المعتزلة أيضاً إلى تبريريين متواطئين فى محنة خلق القرآن. كما وقع من المحدثين زكى نجيب محمود فى الوسطية فى الفكر لأنه عربى بين ثقافتين، وعبد الحميد إبراهيم فى الوسطية فى الأدب، وشتان ما بين الاثنين فى صدق القلم. كما استعمل الدين فى الخطاب السياسى المعاصر لتبرير الاشتراكية العربية، وللتوفيق بينها وبين الماركسية العلمية أحياناً، وبينها وبين الرأسمالية أحياناً أخرى، وكان الانتقال ضرورى من إحداها إلى الأخرى، من الإخوان إلى الماركسية كما يحدث عند كثير من المؤلفين، مفكرين وصحفيين وباحثين. أما الاتهام بالأيدولوجى لكل تقابل فى الخطاب بين الدينى والسياسى فإنه تطهر معرفى نظرى لا وجود له فى الثقافة، باعتبارها ظاهرة إجتماعية، مما يوقع المؤلف أحياناً فى تناقض بين هم العالم الباحث عن النظرى المعرفى الخالص وهم المواطن الذى يكشف عن الأيدولوجى العملى داخل المعرفى النظرى.

ويضع الباحث القوميين والمسلميين والصهيانية فى نفس السلة. فقد وضع القوميون العرق والدين أساسين للأيدولوجية القومية، وكذلك الصهيونية. مع أن القومية العربية لا تقوم على العرق بل على اللغة والثقافة والتاريخ، وتجعل الدين تراثاً وثقافة وحضارة. ولا تقوم على محو القوميات الأخرى. ولا تستند على التوسيع والعدوان. أما السلفية فإنها وإن قامت على الدين إلا أنها لا تقوم على العرق. بل هى أممية توحد بين الشعوب والقبائل والأجناس والأمم فى إطار التوحيد.

والحقيقة أن هذه الدراسة مثل غيرها وإن كان لا يتضح منها أنها مع من ضد من كما هو الحال فى الدراسات الأخرى. إلا أنها تقوم على إدانة الواقع وتكفيره واستبعاده والاستعلاء عليه كما هو الحال فى الخطاب السلفى. ليس المهم إدانة الواقع كما هو الحال فى "معالم فى الطريق" بل تغييره وإعادة بنائه وتربيته. ليس كل شئ مداناً فى الواقع وإلا وقعنا فى كراهية الناس والبشر Cynicism ونطبق علينا المثل الشعبى "لا يعجبه العجب ولا الصيام فى رجب". هذه الثنائيات المتعارضة بين العلم والإيدولوجيا، بين المعرفى والنفعى، بين النظرى والعملى، بين العقل والتبرير، بين الجذرية والتوفيقية، بين الاختيار بين البدائل والجمع بينها، بين العلمانية والسلفية إنما تعبر عن رغبة مكبوتة فى النضال. ولا تختلف عن ثنائيات "معالم فى الطريق" بين الإسلام والجاهلية. الله والطاغوت، الإيمان والكفر، الحق والباطل. لذلك يرفض التفارقة بين المعتكلين والمتطرفين، ويعتبر الإسلام

السياسي في حيرة بين السلفية كمعارضة والسلفية كتطرف. بل يصل الأمر إلى التحدى والمزايدة، تعليم الدين الممبىح مثل تعليم الدين الإسلامى، وضرورة قبول طلاب غير مسلمين فى الأزهر، وحق الملحد فى الإلحاد مما يجعل الباحث خارج التاريخ بالرغم من إتهام الخطاب العربى للمعاصر باللاتاريخانية. ليست للقضية فى الوقوف من الخارج ونقد الداخل بل الوقوف فى الداخل ونقده من الداخل، مرجعية النص والدين، طبيعة المرحلة التاريخية التى نمر بها. ليس المهم إدانتها للإعلان عن المواقف بل نقلها من مرحلة إلى أخرى بالتأويل حتى يرتكن النص على جانبه التقدمى بدلاً من ارتكائه على جانبه المحافظ، فيحدث الزلزال، وكما ينتقل العالم من فوق قرن للتور إلى القرن الثانى كما هو الحال فى التصورات الشعبية. ما أسهل الطوباوية والإغراق فى التمنيات وما أصعب تغيير الواقع قيد شعرة. لسنا جيل العلماء بل جيل الممهدىين لجيل العلماء. يسهل الاتفاق مع الباحث فى النتائج تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعى والإنسانى بدلاً من الدوران فى ملك السلطتين الدينية والسياسية". ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شئ مناطقة مما قد يؤدى إلى ميل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطاً أم خلخة الحائط، مرة إلى الوراء ومرة إلى الأمام حتى يقع أمام أول هبة ريح ؟

٦- التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية : سلطة النص فى مواجهة العقل^(١).

وهى دراسة ذات عنوانين. الأول "التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية" وهى محاولة لنقد الخطاب التنويرى المعاصر، تنقله من الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية. والثانى "سلطة النص فى مواجهة للعقل" من أجل نقل للخطاب التنويرى المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

والتراث يعنى فى وجدلنا للمعاصر للتراث الدينى لأن الدين هو مكونه الأول. ويلج السؤال عليه: لأننا فى مرحلة اتصال معه ولم ننقطع عنه كما هو الحال فى الوعى الأوروبى ولا نتجاور معه كما هو الحال فى الوعى اليابانى. فالإشكال صحيح. كيف ينقد العربى مرتبطاً بترائته الذى به أسباب معوقاته وتقدمه فى آن واحد؟ كيف ينقد إلى الأمام وعينه إلى الوراء كى يستمد منه العون أو يفك أسراره منه. فالتراث لا يعنى بالضرورة الخمود والمكون بل هو تراث متشابه، به المكون والحركة، للخمود واليقظة. واختزال التراث فى التراث الدينى، ثم اختزال

(١) بحث ألقى فى ندوة "التراث وآفاق التقدم فى المجتمع العربى المعاصر"، عدد ١٩٩١، ونشر فى مجلة "أندب ونقد"، العدد ٧٩، مارس ١٩٩٢.

التراث الدينى فى الخطاب الأشرعى شئ طبيعى لأنه هو للخطاب السائد فى
الوعى العربى للمعاصر.

ولما كان الوعى العربى بين الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة، وكما تم
اختزال الموروث فى أحد جوانبه، تم اختزال الوافد أيضاً فى أحد جوانبه، وهو
تراث الاحتلال والغزو أو تراث العلم والتقدم. وهو شئ طبيعى فتلك صورة الآخر
فى الوعى العربى للمعاصر، الداء والدواء. فى حين أن الوعى العلمى بالتراث،
بتراث الأنا وتراث الآخر، هو الذى ينقل الوعى العربى للمعاصر من مرحلة
الاستخدام للنفعى إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد، ومن سلطة
النص إلى سلطة العقل بالنسبة للموروث.

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. الأول عن معنى
التراث فى اللغة ووظيفته. فإذا كان التراث يعنى فى العرف الدين، فإن الدين يعنى
فى الاصطلاح الشريعة أو السنة أو طريقة الحياة. وفى اللغة يعنى السنة الماضيه.
ويناهض القرآن التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين ويحل محلها. ولم تكن أقوال
الرسول تراثاً ملزماً كالقرآن بل كان رأى والمشورة "أنتم أعلم بشؤون دينكم".
سنة الوحى المطابقة للقرآن ملزمة، فى حين أن سنة العادات متغيرة وليست ملزمة.
ثم تحولت السنن كلها إلى إلزام بفضل تقنين الشافعى لأصول الفقه وتقنين الأشرعى
للعقيدة. فتحوّلت إلى ذكره جمعية تحكم فى العقل والاجتهاد. وجعل الغزالى ذلك
سياسة الدولة. ولم ينجح إبن رشد فى فك العقل من الإسار. فكان آخر خط للدفاع.
وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص كما هو الحال فى القياس، وفى
شرح المتن، والحواشى على الشروح، والتخارج على الحواشى.

أما القسم الثانى فبأنه يبين تدخل السلطة السياسية فى السلطة الدينية فى
الموروث مما أدى إلى ركود الواقع العربى وجموده منذ سيادة القبيلة على الدولة،
وقريش على بقى القبائل. وظهرت الشعبوية فى الثقافة، والعسكرية فى السياسة.
ووضعت بعض المبادئ الفقهية لتعزيز الركود الاجتماعى مثل "دفع المفاسد مقدم
على جلب المصالح" وهو أحد المبادئ الفقهية الذى يقوم على تحقيق المصالح سلباً
ويعزز الركود الاجتماعى. وقد ساهم الاستشراق فى ذلك عن طريق رؤيته للتراث
على أنه التراث الدينى. فأصبح المرجع هو النقل لا العقل. وأصبح الإسلام هو
مدخل الوافد إلينا، إسلام نابليون وهنر ومؤسس حزب البعث. وأصبح الاستعمار
إستمراراً للحروب الصليبية. وبدأ الخطاب التنويرى المضاد يرى فى الإسلام
لتنويرى شرط التقدم وليس سبب للتخلف كما هو الحال فى الخطاب الإستشراقى.
هو إسلام أصول الفقه الذى لا يختلف عن فلسفة التنوير والتحسين والتقيج العقلين
وحقوق الإنسان الطبيعية. لقد تقمّت أوروبا بهذا الإسلام التنويرى. فأصبح لدينا

مسلمين بلا إسلام. وفي الغرب إسلام بلا مسلمين. واستمر الخطاب التنويري في هذا التوفيق منذ الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود، بحلول إعادة طلاء للقديم دون هدمه، تلوينه دون تأويله، يستخذه نفعياً ولا يقرؤه علمياً بما في ذلك مشروع "الثراث والتجديد" كأحد قلوب مشروع النهضة! ولا فرق بين هذا الخطاب والسلفي والخطاب الصهيوني العنصري! الكل نفعي! إنثنائى سلفى شعوبى عرقى. يقوم على وعى زائف بلتراث.

أما القسم الثالث فإنه يطبق المقولات السابقة على خطاب زكى نجيب محمود في "حصار السنين" كمثال للخطاب النفعي التجديدي في التقاء الوافد مع الموروث. وبعد استعراض المراحل الفكرية الأربع للفكر العربى : مرحلة التعرف على الحياة الثقافية، ومرحلة الارتحال إلى الغرب، ومرحلة الاختراط فى الحياة الفكرية ثم مرحلة اكتشاف الهوية. والسبب فى فقر هذا الخطاب هو أنه ظل أسير خطاب النهضة، اللحظة التاريخية التى أنتجته والذي ينحصر فى الإيمان بقيمة الحرية الفردية والاجتماعية وكما عرضها أحمد لطفى السيد وعباس محمود العقاد، وفهم الحياة على أساس التطور وكما عرضها من قبل شبلى شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وكان السجال بين الخطابين فى ردود الأفتائى على رينان، ومحمد عبده على هانوتو، والعقاد على المستشرقين. ووقف الخطاب السلفى للخطاب التنويرى بالمرصاد يكفر طه حسين وعلى عبد الرازق مما يكشف عن أزمة العقل، كما كفر متولى الشعراوى توفيق الحكيم. فتراجع الخطاب التنويرى. وتم تغيير عنوان طه حسين "فى الشعر الجاهلى" إلى "فى الألب الجاهلى" وعنوان زكى نجيب محمود من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "موقف من الميتافيزيقا". تعبر أزمة العقل عن ازدواجية المثقف التنويرى السلفى والذي يجمع بين الوافد والموروث. ومع ذلك لم يشفع له ذلك، إذ ظل عرضة للهجوم من الخطاب السلفى. أما الطهطاوى ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة، الأولى ثابتة من القدماء والثانية متحولة، لا تمنع من التعامل مع الوافد. وهى مثل ثقلية الخطاب التنويرى بين الثقافة منا، والعلم من غيروننا، والجمع بينهما هو الحل، بين الأصالة والمعاصرة، إمتداداً من الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود حتى "الثراث والتجديد" بجهتيه الأولين "الموقف من الثراث القديم" وكما وضحت فى "من العقيدة إلى الثورة"، و"الموقف من الثراث الغربى" وكما وضحت فى "مقدمة فى علم الاستغراب". وهو نفس المشروع التلغيفى للتوفيقى، يبحث عن حلول وسط لإلغاء كل المتناقضات، وعن علة واحدة تقصر كل شئ. ومنهج هذا الخطاب هو المنهج التعليمى للربوى وليس المنهج العلمى. ومع ذلك فقد استطاع توضيح الأفكار والاعتماد على تحايل اللغة وبيان حضور الماضى فى الحاضر، والوقوف مع المعقول ضد اللامعقول، والدعوة إلى ممارسة حرية الفكر والفعل.

وتكاد تتكرر نفس الأفكار فى معظم الدراسة. فقد حصل المؤلف على عدة مفاهيم مفاتيح يحل بها كل المغاليق والأسرار: الوسطية، للتفريقية، التوفيقية، الأيديولوجية، النفعية. كما وقع أسيراً للمغريبات والشاميات نظراً لما فى الخطابين: الشامى (مطاع صفدى) والمغربى (محمد عابد الجابرى)، من حداثته، وإحكام نظرى للخطاب، ونقد لكل شئ، وذلك مثل كثرة استعمال تعبير العقل العربى، القبيلة والدولة، الذكرة الجمعية. يقسو على التراث فى غمرة للقسوة على الحاضر. فيعتبر القياس مجرد توليد نصوص مع أنه تعنية للحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. فاختار له إلى توليد للنصوص إجحاف بالتعطيل وهو صلب القياس ومادة المنهج التجريبي. ويقلص النص إلى اللغة والسلطة، مع أن النص إستجابة لواقع بدليل "أسباب النزول"، وتطور الزمان بدليل "الناسخ والمنسوخ". ويقسو على الخطاب التويرى منذ الطهطاوى حتى "التراث والتجديد". ويعتبره نفعياً لا علمياً، يقوم بالتأويل لا بالتأويل، بإعادة الطلاء لا بإعادة البناء، وسطياً بين الماضى والحاضر، بين لوائف والموروث، يمثل الوعى للزائف فى مقابل للوعى العلمى المعرفى، لا فرق بينه وبين الخطاب للسلفى والخطاب الصهيونى، فالكل عودة إلى الأصالة، الدين والعرق. وهذا ظلم لخطاب التتوير، ورغبة فى تجاوزه قفزاً دون تطوير وإكمال. إن فشل الخطاب للتويرى لا يقتضى هدمه بل تجديده وإعادة صياغته لأنه مزال يعبر عن طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى الإسلامى. ولماذا التعارض بين البيئة والتاريخ، بين التحليل الحى النفعى العملى للتراث والوعى للتاريخى به، بين دور المواطن ورسالة العالم؟ لقد أكثرت الدراسة من الماينبويات، وتقديم البدائل، وللقفز فوق المراحل، والتخطى عن اليسار الإسلامى إلى اليسار العلمانى كما انتقل آخرون من اليسار العلمانى إلى اليسار الإسلامى. تخرج من "التراث والتجديد" وتريد تجاوزه بتحليلاته وأفكاره وتصويراته ونتائجها. ولكن شتان ما بين إشعال للنقاب وإشعال الحريق.

٧- إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى^(١).

وهى دراسة كبيرة فى مجموعة الدراسات البصرى. تنقسم إلى ثلاثة أقسام. وكل قسم إلى فقرات، دون عناوين جانبية رئيسية أو فرعية^(٢). وتتبع موضوع إهدار السياق فى الفكر العربى الإسلامى، وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القائم على أسس علمى فى دراسة التراث. وتبدأ بأهمية علوم التأويل للنصوص عن طريق السياق وليس إخراجاً للنصوص من مواقعها، وبالكشف قوانين تشكيل للنصوص فى سياقها وليست مفارقة له. وبدون السياق لا يمكن للوعى بالتراث

(١) القاهرة، العدد ٢٢، يناير ١٩٩٣.

(٢) القسم الأول به خمس فقرات، والثانى أربع، والثالث ثلاث.

وعياً علمياً وإلا أصبح منعزلاً عن حركة التاريخ، متوقفاً في إطار الماضي. يهدف البحث إلى الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني وأثارها الاجتماعية والسياسية في ثلاثة أقسام : الأول بين أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوتين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة دون إغفال خصوصية النصوص الدينية. والثاني يرصد الكيفية التي يتجاهل بها الخطاب الديني إشكاليات السياق مثل التفسير العلمي للنصوص الدينية الذي يهدر السياق الثقافي، والحاكمية التي تهدر السياق التاريخي في أسباب النزول والسياق السردي للغوى للنصوص. والثالث يبين الأثر الفكري والاجتماعي والسياسي لتجاهل الخطاب الديني سياقه الذي تكون فيه على مستوى الوعي العام ووعي الطبقة المثقفة والمؤثرة في الرأي العام.

أولاً، ليست النصوص الدينية مفارقة لبنية الثقافة واللغة التي كتبت بها. لذلك بحث القدماء حقيقة الكلام الإلهي قديماً أم مخلوقاً. ودرس عبد القاهر الجرجاني إعجاز القرآن من خلال قوتين الشعر وأسرار البلاغة. ولا يمكن فهمه دون النصوص السابقة عليه، نصوص الكهانة والسحر والتي حاورها وجعلها ونقدها وبين ميزته عليها. لذلك فصل القدماء أسباب النزول وعلم المناسبة بين الآيات والصور، وبينوا الفرق بين الخطاب المكي والخطاب المدني، وميزوا بين مستويات القول ذاته من تمثيل وتصوير وقصص وأمر وجدل وتهديد وإنذار وإيحاء. وفرقوا بين المنطوق والمسموع عنه فيما سمي بفحوى الخطاب أو لحن الخطاب.

ثانياً، يقوم إهدار السياق على تجاهل هذه المستويات كلها في الخطاب الديني لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً. ويتجاهل جدلية الإلهي والإنساني، والمقدس والدنيوي في بنية النص. ويثبت فوق مستويات السياق لإنتاج الأيديولوجيا حسب ظروف المؤول والعصر، فيصبح النص هو المفعول، والأيديولوجيا هو الفاعل. والنموذج على ذلك كتاب "القرآن والكتاب" من أجل قراءة عصرية توفق بين القرآن كنص أزلي وبين الحقائق التاريخية المعروفة اعتماداً على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل العلمي^(١). وتبدأ المحاولة بالترقية الصوفية المعروفة من إين عربي بين النبوة والرسالة، الأولى إلهية أزلية ثابتة، والثانية متغيرة تاريخية متطورة. للولي من صفات الله، أما الرسول فمن صفات البشر. الكتاب مؤلف من كتب عدة كما هو الحال في كتب الفقه. يشمل المحكم والمتشابه ونوعاً ثالثاً هو المفصل. والراسخون في العلم يدركون هذا التقسيم، ويؤولون المتشابه والمفصل مثل البيروني والحسن بن الهيثم وابن رشد ونيوتن وأينشتاين ودارون وكانط وهيجل! القرآن متشابه لدلالته على النبوة بينما الرسالة محكمة.

(١) محمد شحور : القرآن والكتاب، دار الأمل للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٠.

والإنزال هو نقل النبوة إلى الرسالة، والقرآن إلى أم الكتاب. والتأويل العلمي للقرآن أحد وسائل الربط والتوسط بين الإلهي والبشري، وبين المطلق والنسبي. أصبحت له مؤسساته بباكستان والسعودية. يؤخذ العلم الغربي ثم يلحق به الفكر الإسلامي تابعاً ومبرراً. ويتم التأويل العلمي باكتشاف الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العلمية ثم فى تطابق الحقيقتين معاً، وهذا هو وجه الإعجاز. والهدف هو رفع التشكك فى صحة القرآن وإثباته بالعلم. والنموذج الثانى لاهدار السياق الحكيمى التى تهدر السياق للتاريخى وأسباب النزول والسياق الدخلى اللغوى. فالحكم لا يعنى الحكم بالمعنى الحديث بل الاسترشاد فى السياق المجالى مع أهل الكتاب.

ثالثاً، يبدو الأثر الاجتماعى والسياسى لإهدار السياق فيما حدث فى انقسام الخطاب العربى إلى موقفين فى أزمة الخليج عام ١٩٩٠، كل خطاب يدعى أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله، خطاب أنصار العراق وخطاب أنصار الكويت وأمريكا. وكذلك معظم موضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا، والشورى والديموقراطية، والعلم والدين، والفنون والآداب، وخروج المرأة للعمل، والحجاب والسفور. ويؤدى هذا الخطاب إما إلى التبعية إلى العلم الغربى أو التبعية إلى المواقف السياسية المحلية. وينتهى الإبداع الفكرى والثقافى.

والحقيقة أن الدراسة إستئناف للجهود السابقة وفى نفس الاتجاه. نكرر بعض مقولات "تقد الخطاب الدينى" وتتعامل مع نفس المفاهيم كأسحلة ماضية، القراءة الأيديولوجية، للتأويل النفعى، التلويح، التلويح، القراءة المفرضة. وتتخلل ذلك ألفاظ الحدائث مثل للسميوطيقى وأسماء المحدثين مثل دى سوسير وجاكسون ولوتمان وبيرك وآرائهم ومؤلفاتهم. ويؤرخ أحياناً بالميلادى، فالقرن الثانى هو القرن الثامن. ما زال للميزان العدل بين الموروث والوافد غير مستقيم، مرة يميل إلى هذا الجانب، ومرة يميل إلى الجانب الآخر. الأيديولوجى هو الشيطان، والمعرفى هو الملك. فنظام النص قصد متبادل بين المرسل والمستقبل. لكل منهما أيديولوجيته المبلية. والمعرفى هو الإطار المشترك بينهما. وهى تفرقة تقوم على التطهر والطوبوية على تمنى التمييز بين هموم المواطن وبحث العالم. الأيديولوجى هو الذى يربط بين للنظر والعمل، بين المعرفة والممارسة. يبحث عن التأويل "الحقيقى" وهو ما لا وجود له. فلا يوجد تأويل واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل. للقراءة من أجل التأويل. وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ. فالبنية شئ والتاريخ شئ آخر. لم يحاول هوسرل بحث تاريخية "تقد العقل الخالص" بل قرأه أى أعاد بناءه وتوظيفه وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أو عن المرغوب فيه عند القارئ. ولم يحاول هيدجر البحث عن للمعنى الموضوعى التاريخى السياقى لنصوص السابقين على سقراط بل أولها بحيث تكون حاملاً

لرويته. هناك فرق بين دور المؤرخ ومهمة الفيلسوف، بين الطالب والأستاذ. وبين طالب مرحلة الليسانس وطالب للدراسات العليا. تقرأ الدراسة الماضية في الحاضر وتسير في خط "التراث والتجديد"، قريبة منه بعيدة عنه. تقع في المبالغات والمزايدات. وتتفع الأمور إلى أقصى حد لها بحيث تصبح تقريباً وتوحيداً على الأصل والجدع كما هو الحال في الفرق. مثال ذلك الإعلان عن مكان للملحنين في وسط الأمة إثارة للناس. مع العلم بأن الإلحاد لا وجود له، فكل إنسان مؤمن بشئ. فمن يقبل مواطن مهما كانت عقيدته أن يكون في موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة. فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الملاحدة تحت حمايتها، ولا تمنحهم أية درجة من درجات المواطنة. إنه السيف أو الإسلام^(١). إن الانتقال من نار العلم قد يؤدي إلى حريق الوطن. يسكب الزيت على النار ومهمتنا إطفاء الحريق.

٨- قراءة للتراث وتراث القراءة (في كتابات أحمد صادق سعد).

وهي دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد في قراءته للتراث الاقتصادي الإسلامي. تنقسم إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. عنوانها قلب لا يدل على مضمونها "قراءة التراث وتراث القراءة" مثل تنمية الثقافة وثقافة التنمية". وتبدأ الدراسة بالتمييز بين منهجين في قراءة التراث. الأول المنهج النقدي الذي يعتمد على التراث ذاته وتكرار مقولاته وهو المنهج الداخلي. والثاني منهج القراءة للقصدية التي تقوم على أطر معرفية مسبقة وهو المنهج الخارجي. ويفضل المؤلف الثاني على الأول في حين أن كلا للمنهجين معاب. الأول التكرار من الداخل، والثاني الإسقاط من الخارج. وهناك منهج ثالث وهو النقد والتطوير من الداخل. فليس نكزار القديم أو الجديد هو المنهج الوحيد. وكلا المنهجين في الحقيقة منهج واحد يقوم على التكرار والتقليد، الأول للقديم الموروث والثاني للجديد الوافد. وفي الاقتصاد يكرر المنهج الأول مفاهيم الإعمار والخلافة والربا والركاز والزكاة والصدقة والبركة. ويقوم على قواعد عامة، أن الحاكمية لله، وأن الناس مستخلفون في المال، وأن المعاملات مرتبطة بالعبادات، وأن معيار الفرد هو التقوى، وأن مهمة الإنسان على الأرض عبادة لله واستعمار الأرض وتنمية المال، وأن الرزق من الله، وأن المسؤولية تتحدد في هذا الإطار. فهو خطاب تقليدي وعظمي أخلاقي لا يحمي الفقراء من الاستغلال، يدافع عن الملكية الخاصة وآليات السوق، أقرب إلى لرأسمالية التجارية.

(١) المصدر السابق، ص ١١١.

(٢) أدب ونقد، العدد ٨٧ نوفمبر، وقد ألقى البحث في ندوة إشكاليات التفكير الجماعي - فكرية الشعبية في مصر، مركز البحوث العربية، ومهددة الذكرى أحمد صادق سعد.

أما المنهج الثاني، وهو القسم الأول من الدراسة، فإنه يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن أوضاع تاريخية مخالفة للواقع الاقتصادي الراهن. وهو موقف صاحب موضوع الدراسة وإن لم يتحرر تماماً من الاتجاه الذرائعي النفعي من قراءة التراث ولكنه اتجاه معن أيديولوجي، وليس اتجاهاً مخادعاً لا أخلاقياً كما هو الحال في المنهج الأول. ويشترك في المنهج الثاني كل الاتجاهات الماركسية والقومية التي تحاول الانتفاع بالتراث لتأكيد تصوراتها الاقتصادية. وكان الدافع لهذا الاتجاه الثاني خطاب النهضة للتويرى الذي يعيد قراءة التراث طبقاً لحاجات العصر بالإضافة إلى نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، ونجاح الحركة الإسلامية في التخلص من رأس نظام الحكم في مصر في ١٩٨١. وجد ازدواجية الخطاب العربي المعاصر بين الموروث والوفاة، بين السلطة والنجبة. ورأى أنه لا مناص من التوحيد بين الخطابين بحثاً عن الهوية والتماس الطريق العربي المتجدد للتقدم. ويرفض المؤلف هذا المدخل كالعادة لأنه توفيقى ذرائعى أيديولوجى سلفى. يرى أن الإسلام هو الحل. يتوهم تعارضاً لا وجود له بين الموروث والوفاة، بين السلفية والعلمانية، بين المشرق والغرب. فالعلمانية ليست مرتبطة بالغرب ضرورة ولا تختزل إلى مجرد فصل الدين عن الدولة. ويرى المؤلف أن الموروث كان أداة للرجعية والاستعمار بقدر ما كان ثورة عليه، وأن الوفاة كان طمعاً للهوية بقدر ما كان تأكيداً لها.

وبين المؤلف في القسم الثانى تحليل صاحب الدراسة للصلة بين التراث والتنمية بالرغم من عدم تميزه عن الخطاب السلفى وخطاب اليسار الإسلامى باندأ بيان أسباب فشل التنمية فى العالم الثالث بوجه عام وفى مصر بوجه خاص نظراً لوجود الماضى فى الحاضر إيجاباً وسلباً. ولا يشمل الماضى التراث الإسلامى وحده بل يمتد أصق من ذلك فى التاريخ إلى الفرعونى والإغريقى والرومانى وللقبطى بل والأشتراكى الحديث. وبالتالي يخف التقابل بين تراث الأنا وتراث الآخر. التراث أمر متطور وحى. ولا يوجد تراث إلا وبه نظم للإنتاج والتوزيع، يتطور بتطور المجتمع الذى ينشأ فيه. ومن هنا ارتبطت قضية التنمية بالتراث. ويصبح التراث إحدى وسائل التنمية، طرفاً فى الصراع الاجتماعى. لذلك وجب إيجاد تراث تقمى ثالث قادر على للتنمية وتخفيف عوقاتها من التراث السلبى وعلى حسم الخلاف بين القوى الرجعية التى تحتوى بالتراث الرجعى والقوى للتنمية العلمانية المحاصرة لصالح قوى التقدم. وهو التراث العقلانى القادر على مخاطبة الجماهير، والتعبير عن مصالحها. ولكن المؤلف يرى أن ذلك إستخدام نفعى أيديولوجى للتراث، تلوين له كما يفعل اليسار الإسلامى. ويفضل علاقة جدلية بين التراث والواقع الاجتماعى فى عملية تأثير متبادل لا تضيف جديداً إلا فى الصياغة والإعلان عن منهج مسكوت عنه.

وفى القسم الثالث مراجعة للمفاهيم الاقتصادية القديمة ابتداءً من كتاب "الخراج" لأبى يوسف (١٨٤هـ) أحد مؤسسى المذهب الحنفى. يعجب بها المؤلف لأنها لأول لا تلوين، تفصل الاقتصاد عن العقيدة، وتضع الكتاب فى إطاره التاريخى. فزمن القراءة مغايرة لزمن المقروء تاريخياً ومعرفياً. فالمقروء القديم يقوم على منطق قانونى تنفيذاً للأوامر المقدسة وعلى منطق أسطورى يجعل الاقتصاد مرهوناً بإرادة خارجية مطلقة وليس بقوانين العرض والطلب. ونقوم القراءة الجديدة على فرضيات ثلاث : الأولى أن النص للقديم يعبر عن مرحلة المجتمعات السابقة للرأسمالية، والثانية أن هذه المجتمعات شرقية متدينة لا غربية علمانية، والثالثة أن الزمن المقروء يعكس الواقع القديم ويتفاعل معه دون أن يكون انعكاساً آلياً له. ويصنف أبو يوسف ضمن المدرسة المثالية فى الاقتصاد التى تعطى الأولوية للعوامل غير الاقتصادية مثل بعض العناصر الطبيعية كالماء والأرض أو بعض العوامل التاريخية العامة مثل لتحصنات العرب أو للسلطة السياسية صاحبة الأمر والنهى فى الممارس الاقتصادية بالرغم من نفور أبى حنيفة من العمل فى مؤسسات الخلفاء وبلاط السلاطين. وكان سبب انتماء أبى يوسف لأيدىولوجية السلطة هو الذى جعله لا يدرك بعض المفاهيم الاقتصادية الأخرى مثل ندرة الموارد، والسوق، والإئتماء، والتطور. وهى فى الحقيقة مفاهيم عصرية يتم إسقاطها على الماضى والحكم عليه من خلالها. وفى مقابل قراءة الماضى فى الحاضر إيجاباً تتم قراءة الحاضر فى الماضى سلباً.

ولا يوجد نقد شديد للدراسة بالرغم من المزايدة عليها أحياناً باتهامها بالتوفيقية والسلفية والنفعية. ويطلب المؤلف صاحب الدراسة بالإعلان عن منهجه الماركسى وهو الحريص على إبعاد الأيدىولوجى عن المعرفى، والسياسى عن العلمى. وتبرز أحياناً ألفاظ الحدثة كالأبستمولوجى والتاريخ بالميلادى فى وفاة أبى يوسف أسوة بصاحب الدراسة الأصلية. وتخرج الدراسة الأصلية والمراجعة عليها من "التراث والتجديد" والحوار معه تاريخياً وبنوياً بهدف تجاوزه من أجل تركم معرفى تنوارثه الأجيال^(١).

٩- الكشف عن أفتحة الإرهاب : بحثاً عن علمية جديدة^(٢).

هى مراجعة لكتاب بنفس الاسم يطلب عليه طابع للمجاملة فى العرض والمزايدة فى المواقف. يخلو من المراجع العامة والهوامش والإحالات مما يجعلها أقرب إلى المراجعة الصحفية منها إلى الدراسة العلمية على مستوى باقى

(١) ويبدو أن المؤلف لا يعلم أننى كنت الموجه للمرحوم أحمد صافق سعد على هذه الدراسة لكتاب "الخراج" لأبى يوسف عدة سنوات حتى اقتنع بإمكانية الدراسة من الدليل، دون الوقوع فى التفریب، الدراسة من الخارج.

(٢) والمؤلف هو المفكر والفقيه د. غالى شكرى، أبى ونقد، العدد ٥٨، يونيو ١٩٩٠

الدراسات السابقة. وبعد مقدمة قصيرة عن الكتاب ومادته وموضوعه ومنهجه تنقسم الدراسة إلى أربعة أقسام: الأول أسباب سقوط مشروع النهضة، والثاني الاشتباك بين الدين والدولة، والثالث تجاوز العلمانية والسلفية، والرابع الإرهاب يتجول في الطرقات.

وتصعب مراجعة على مراجعة، مراجعتي كمؤلف ثالث، على مراجعة المؤلف كمؤلف ثان على مراجعة المؤلف الأول لمجموعة من الدراسات والمقالات. في حالة الاتفاق بين المؤلفين الثلاثة هي خطاب واحد. وفي حالة الاختلاف بين المؤلف الثاني والمؤلف الأول فهما خطبان. وفي حالة الاختلاف بين المؤلف الثالث والمؤلفين الأول والثاني فهي ثلاثة خطابات ^(١). بداية ينبغي القول إنه لا يمكن القيام بكشف حساب عما بين القديم والوفا الغريب أو بين الإسلام والحضارة الغربية على أساس نفعي برجمائي بحكم الطبيعة الهشة لنشأة الطبقة الوسطى في أحضان الإقطاع والتبعية للرأسمالية الغربية، واستعمال الإسلام لتبرير التكنولوجيا الغربية وإعطاء غطاء إيديولوجي لتبرير توجهات الطبقة المتوسطة. بل إن الناصرية ذاتها قامت على التوفيق بين السلفية والعلمانية. وعندما سقطت العلمانية لم تبق إلا السلفية. ومن ثم كانت قضية للقضايا في حياتنا المعاصرة ثانياً هو الاشتباك بين الدين والدولة من ناحية وبين الفكر والثقافة من ناحية أخرى دون تفاعل خصب بينهما كما هو الحال في كل الحضارات بما في ذلك الحضارة العربية التي أشيع عنها للفصل بينهما في حين أن الفصل كان بين الكنيسة والدولة فحسب. إنما كانت وليدة للتفاعل بين الحضارة اليونانية والرومانية من جهة والحضارة العربية والإسلامية من جهة أخرى. كما ساعدت الشنتوية في المجتمع الياباني على إحترام الأسلاف. وحددت الكونفوشوسية في المجتمع الصيني العلاقات بين الحاكم والمحكوم. وكانت البوذية في المجتمع الهندي وراء قيمة الطهارة. ويرفض المؤلف تبرير العلمانية أو تبرير السلفية بالتراث. فهو سلاح ذو حدين. فقد تحالفت الكنيسة مع الإقطاع في أوروبا اعتماداً على النصوص الدينية. واعتمدت العسكرية اليابانية على الشنتوية لتبرير العنصرية والحرب. وقد نشأ الاشتباك بين الدين والدولة في ثقافتنا منذ العصر الفرعوني. فالإله الحاكم شخص واحد. واستمر ذلك حتى انفردت قريش بالخلافة والسلطة، قميص عثمان الذي ألبسه الله إياه ^(٢).

(١) هنا فقدت صفحة من المخطوط وهي صفحة ٨٣ وتطر الشور عليها.

(٢) وفي الممر الحاضر لم تقف الكنيسة موقفاً محايداً من مكرم عيد أو سلامة موسى، وعادت نظمي لوكا. وأصبح عن ميشول علق بد موته أنه اعتنق الإسلام. وكثر تبرير المؤلف السياسية بالتقاضي والنصوص. وقامضي نجيب محفوظ "الماء" نشرها حلقات من "ولاد حارتنا".

وفى حياتنا الحاضرة ثالثاً تتجاوز العلمانية منهما والسلفية. كل منهما يستند إلى النصوص لتبرير موقفه بعد إفراغها من مضمونها التاريخي. ومن ثم يتجول الإرهاب رابعاً فى الطرقات، إرهاب مركب من بنية الثقافة وبنية المجتمع، إرهاب النص الدينى وإرهاب السلطة السياسية. ولأجل له إلا بثورة ثقافية واجتماعية شاملة تقضى على السلطنتين الدينية والسياسية معاً. والحقيقة أن هذه الدراسة بالرغم من طابع المجاملة فيها والمزايدة عليها إلا أنها تمتاز بأنها تكشف عن الإرهاب المضمّر فى الخطاب الثقافى الأدبى. كما أنها تبين أسباب سقوط المشروع النهضوى العربى فى إطار السياق التاريخى الموضوعى للخطاب السلفى المؤسس للعلمانية والسلفية، وهى السلفية المركبة. يقضى على قسمة النصوص. فالنص لغة، واللغة فهم بشر. والوعى العلمى بتاريخية النصوص يساعد على إكتشاف الخاص والتاريخى دون إغفال البنية. ولا حل لتفكيك البنية إلا بثورة ثقافية إجتماعية شاملة، حركة تنويرية جديدة، وهبة شعبية مواكبة.

ومع ذلك فالعداء زائد للحركة السلفية أكثر من المؤلف الأول نفسه مزيدة عليه فى التقدمية والعلمانية بالرغم من إختلاف الموقف الحضارى بين المؤلفين. يجعلها قرينة للصهيونية والقومية. إذ تقوم الاتجاهات الثلاثة على الدين، ويقوم الاتجاهان الأخيران على العرق. وهو ظلم بين. فشتان ما بين السلفية والصهيونية، بين التحرر والاستعمار، بين الأمية والعنصرية. لم تعجل الصهيونية فى إسقاط مشروع النهضة بل كانت خطراً خارجياً يساعد على الليقطة العربية وصياغة حركة التحرر العربى. وما يقال عن تعاون إيران مع إسرائيل يقال عن تعاون مصر وإسرائيل. وما يقال عن مساعدة النعميرى فى تهريب الفلاشا إلى إسرائيل يقال عن معاداة إيران والسودان والحركة الإسلامية فى فلسطين ومصر وتونس والجزائر لإسرائيل. وإن تزامن قيام باكستان مع إسرائيل وبمساعدة نفس القوى الاستعمارية تزامن أيضاً مع إستقلال سوريا وثورة الصين. ومن الظلم أيضاً القول بامتزاج القومية العربية فى مرحلة لمد الناصرى بالعرقية العنصرية وبالمحتوى الدينى كما يبدو ذلك فى الميثاق. فالقومية العربية تقوم على اللغة والثقافة والحضارة والتاريخ وليس على العرق كما هو الحال فى الصهيونية. وإذا كانت السلفية قد استشرت بعد سقوط المشروع الناصرى واستدعت الإسلام النفطى فذلك رد فعل طبيعى تمتد جذوره فى التاريخ. وإذا كانت للسلفية الحديثة قد واجهت الحضارة الغربية، تقبل منتاجاتها وترفض أصولها الفكرية فذلك طبيعى موروث من التاريخ وقدره على

الانفتاح على الغير دون الوقوع في التبعية. والاشتباك بين الدين والدولة مستحيل فضه. فهو تراث تاريخي في أعماق الوعي الشعبي. إنما التحدي هو لصالح من يتم هذا الاشتباك، لصالح السلطة ضد الشعب في الداخل كما هو الحال في الأنظمة الدينية الرجعية أم لصالح الوطن ضد العدوان الخارجي كما هو الحال عند علال الفاسي والحركة السلفية المجاهدة المعاصرة عند الأفغاني والسنوسي والمهدي ومحمد الخامس؟ وما أكثر شهداء المعارضة الدينية والسياسية للسلطتين الدينية والسياسية في جدل التاريخ، ليس بمسبب العرق، العرب ضد الموالي، بل بسبب حرية الفكر ضد عقائد السلطة، وباسم حرية البيعة ضد اغتصاب السلطة كما فعل أولئك المعتزلة والمرجئة ضد الأمويين^(١).

إن التعامل مع النصوص أمر وارد في كل ثقافة سواء كان نصاً دينياً أم دستورياً قانونياً أم تاريخياً أم أدبياً أم شعبياً من الأمثال والحكم. فليس النص شراً بالضرورة، بل كيفية استعماله. وقد استعمله أحمد بن حنبل لتطهيره مما علق به من سوء التأويل. كما استعمله محمد عبد الوهاب للنقد الاجتماعي. فالنص الخام قد يكون أداة تطهير ونقد، وليس أداة في يد الرجعية السلفية. هو القاسم المشترك بين التيارات الفكرية.

ولا تختلف العلمانية الجديدة عن العلمانية القديمة في شيء. وبقدر معاداة الحركة السلفية على أنها شر مطلق يتم الدفاع عن العلمانية باعتبارها خيراً مطلقاً. ولماذا تكون العلمانية الجديدة هي الحل وليس السلفية الجديدة؟ لا يقدم المؤلف الثاني أي نقد للمؤلف الأول بل يؤيده ويزايد عليه دفاعاً عن العلمانية. وينقد تفاوله بإمكانية الخلاص من السلفية لأن حجمها ليس كبيراً، ويراها شراً مستطيراً وأمرأ جليلاً وخطراً داهماً. ولم يتناول المؤلفان معاً في تحليل الإرهاب إلا الإرهاب السلفي. أما إرهاب الدولة فلا حديث عنه. في حين أن إرهاب الحركة السلفية إرهاب مضاد ضد إرهاب الدولة وإرهاب المواطن وإرهاب السياسات المتبعة المتحالفة مع أمريكا وإسرائيل والبنك الدولي والإرهاب الدولي بزعماء القطب

(١) يذكر المؤلف الثاني تماذج من قمع التأويلات المعارضة والتصفية الجسدية لأصحابها: قتل الخليفة الملك بن مروان محمد الجعفي عام ٨٢ هـ وقتل ابنه هشام بن عبد الملك غيلان للعثماني عام ١٠٩ هـ، وذبح خالد بن عبد الله القسري أحد ولاة بني أمية الجعد بن درهم عام ١٢٠ هـ، أسفل المنبر بعد صلاة عيد الأضحي، «عباد الله قوموا إلى عيديكم وأضحيتكم فإني مضع بالجعد بن درهم»، المصدر السابق، ص ٤٥.

الأوحد الذى يعتدى على العراق والصومال ويحاصر ليبيا، ويهدد إيران والسودان. لا يعالجان إلا الإرهاب من وجهة نظر الدولة التى يعمل المثقون والعلماء فيها.

١٠ - خاتمة : هل حان وقت الانفجار؟^(١).

لقد تطور المؤلف من البحث النظرى الخالص إلى السجال اليومى، ومن هموم العالم إلى هموم المواطن، ومن البحث المستتر إلى الإعلان المباشر منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربى" والذى بلغ الذروة فى "مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن". ثم بدأ التحول فى "إشكاليات القراءة وعلوم التأويل"، أقل إجمالاً ونظراً حتى وضع السجال العلنى والصدام مع الخطاب اليومى السائد فى "الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" وتقد الخطاب الدينى" والذى انتهت بمجموعة من المقالات فى المجالات الثقافية غير المحكمة كنشاط ثقافى علم^(٢). صحيح أن العمل العلمى فى الرسائل العلمية يتطلب الاعتكاف من أجل البناء النظرى. كما أن العمل خارج القاهرة، وساحة الوغى، فى اليابان مثلاً، يعطى الفرصة للعمق والتنظير وعدم الاستعجال فى معارك الحياة اليومية. مازال فى العمر متمتع لايجاد الوحدة العضوية بين المعتزلة وابن عربى، بين التراث القديم والتراث الغربى، بين حسن حنفى وجابر عصفور وعبد المحسن طه بدر.

إن إعادة بناء علوم اللغة والنقد والبلاغة القديمة أولى بالجهد والعمر من التعرض للخطاب الإعلامى للمعاصر فى البحث العلمى للرصين. وإن الحوار مع عبد القاهر الجرجانى ومببويه وحازم القرطاجنى وابن مضاء خير من الرد على المقالات الصحفية المسيرة. المدافع الثقيلة أفكك من طلقات الرصاص. الأولى تدك الحصون على الأفراد، والثانية تغتال الأفراد وتبقى الحصون. وإن كتابة "رأس المال" فى النحو والبلاغة والنقد أبقي من المقالات الصحفية التى كتبها ماركس بنت وقتها. العمل للتاريخ وليس للحاضر، لتغيير المسار وليس لتغيير النظم. وتفكيك البنية ليس فقط بردها إلى التاريخ لأنها قد تكلمت فى الشعور واستقلت عن التاريخ أفضل من التعامل مع تطبيقاتها ومظاهرها وتجلياتها فى الحياة اليومية. وانتزاع الجذور أمضى من قطع الثمار.

(١) لم نستطع الاطلاع على بحث "الإنسان الكامل" باللغة الإنكليزية الذى كان ضمن أعمال المؤلف بعد أن كنا قد أطلعنا عليه منذ تأليفه فى اليابان. ومن ثم لم نشأ التعرض إليه بالتحويل.

(٢) أربعة فى "للب ونقد"، وثلاثة فى "يداع"، وفتتان فى القاهرة بوحدة فى "لهلال".

إن علوم التأويل وقراءة الماضي في الحاضر والحاضر في الماضي ميدان ملغوم يمكن السير فيه شرط عدم وطء أحد الأغنام فتفجر في السائر على الأقدام دون رؤية أو تبصر. إن وضع القنابل الموقوتة قد تكون مهمة جيل وليس تفجيرها. ومسيأتي الوقت عندما ينتهي أجلها بالانفجار حتى تحدث فعلها بعد أن تتحول المعارك الجزئية الفردية إلى معركة كلية شاملة. أن ثقال الحقائق إلى المنتصف حتى يتعود عليها الناس ثم يكمل جيل قائم النصف الآخر خير من أن يقال مرة واحدة فتلفظ مرة واحدة كالكرة التي تقذف في الحائط فتترد على صاحبها. أن يقال الحقائق على نحو متتابعه ويترك لجيل قائم إحكامها خير من أن يقال محكمة فتقابل بمحكم آخر، وتسيل المماء في عصر التكفير والتخوين المتبادلين. العمل للهدف البعيد يتضائل الجهود مع الثقة بالنجاح خير من العمل للهدف القريب ببطولات فردية تخطئ وتصيب. إيظاظ الناس إلى النصف حتى تعي الفرق بين النوم واليقظة خير من إيظاظها فجأة فلا تعرف الفرق بين اليقظة والنوم وتصاب بالدوار. يكفي تعويد الناس على السير وهم يختارون الاتجاه، والامترار معهم في الجذع وهم يختارون الفروع والأوراق والثمار. والأخطر هو الأبقى.

إن الحياة اختيار بين بدائل، وفي الغالب بين بديلين: الأول إختيار المسيح، أن يكون صوتاً صارخاً في البرية، وأن يعلن الحق في وجه الأجيال، كما أعلن يوحنا المعمدان من قبله الحق في وجه هيرود فوق تلال فلسطين. والنتيجة الشهادة ثم التحول إلى أسطورة وعبادة. والثاني إختيار محمد، الحكمة والفتنة والكياسة، والنجاح في تحقيق الغاية، توحيد القبائل وتأسيس للدولة وتجميع الناس. يفرش عبايته حتى تمسك كل قبيلة بطرف ويحمل الحجر الأسود، ويؤاخي بين الأوس والخزرج، بين المهاجرين والأنصار. يقيم للدولة، ويحتضن الجماعة، النجاح في تحقيق الغاية دون شهادة أو عبادة من أحد. والحرية في الاختيار.

إن هذه الدراسة أكبر تحية له، إدراكه لنفسه ولدوره، لتصوره للعالم. المستقبل مفتوح أمامه. والأزمات عارضة. كان في بدر، وأصبح في أحد، فعليه بالخذق.

(١٤)

علم الحديث

بين نقد القدماء وإدعاء المحدثين

قاسم أحمد (١٩٣٣ -) (*)

١- مصر والمشرق الإسلامى

مصر هى المشرق الإسلامى بالنسبة للمغرب، وهى الغرب الإسلامى بالنسبة للمشرق الآسيوى. فمصر هى القلب بين جناحين فى المغرب والمشرق، من المحيط الأطلسى إلى المحيط الهادى عبر أفريقيا وآسيا، ذاك موقعها الجغرافى، وقدرها التاريخى، وثقلها الثقافى، ووزنها الحضارى.

والعلاقة بين مصر والمشرق الإسلامى علاقة قديمة منذ أن انتشر الإسلام شرقاً نحو فارس وأواسط آسيا حتى الصين براً، والهند والملايو وأندونيسيا والفلبين بحراً، ثم أعيد إحيائها فى العصر الحديث إبان حركة التحرر الوطنى ضد الاستعمار البريطانى فى مصر، والبرتغالى والأسباني ثم الهولندى فى أندونيسيا، والبريطانى فى الملايو والهند، وانتشرت الأفكار الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا من مصر إلى جنوب شرق آسيا، وما زال هو المسلك حتى الآن.

(*) قاسم أحمد: العودة إلى القرآن (إعادة تقييم الحديث) ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، مبدولى الصغير ١٩٩٧ ص ٥-٢١ (ولد قاسم أحمد فى أورشيتار فى شمال ولاية كيدا فى ماليزيا. درس التاريخ والفلسفة واللغة الماليزية وأدبها. وقام بتدريسها فى مدرسة للدراسات الشرقية والأفريقية فى لندن فى ١٩٦٢ - ١٩٦٦. وعاد إلى ماليزيا مدرساً فى الثقافة. واستقال من التدريس عام ١٩٦٩ وأصبح كاتباً حراً ومترجماً حتى اليوم. كان نشطاً سياسياً فى العمل السياسى منذ الشباب حتى أصبح سكرتير عام حزب للشعب الاشتراكى فى ١٩٦٨ - ١٩٨٤. وهو أيضاً شاعر له عدة قصائد. وحقق الملحمة الشعرية الماليزية حكايات هانج توات. وله عدة كتب عن الإسلام والسياسة فى الملايو. وله ميرة ذكية عن سفراته الست فى المسجن.

ولكن كتابه الذى تثار ضجة كبيرة أصبحت معروفة باسم معركة الحديث هو هذا الكتاب "العودة إلى القرآن، إعادة تقييم الحديث" الذى نشر باللغة المالوية فى ١٩٨٦ ثم بالانجليزية ثم بالعربية هذا العام ١٩٩٧. وقد تمت مصادرة الكتاب إثر الزوينة التى تثارها الدوائر الإسلامية المحافظة فى الملايو. وقد حصل على الدكتوراة الفخرية من جامعة الملايو الوطنية فى ١٩٨٥. كما حصل على جائزة للشعر من الرابطة الوطنية لكتاب الملايو فى ١٩٨٧. ويحسب فى مدينة بينتلنج. وشارك هذا العام فى المؤتمر الدولى "مصر: الحضارات أم حوار الثقافات" الذى أقامته منظمة للتضامن الآسيوى الأمريكى بالقاهرة فى العام ١٩٩٧.

وقد برز جيل جديد من المفكرين يحاول بداية جذرية الإصلاح فى الملايو، جيل شندرا مظفر وقاسم أحمد وسيد حسين على، يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة فقد أسس الأولان جماعة "أليران لنشر الإسلام التقدمى" ورأسا الجماعة على التوالي. ثم أسس شندرا مظفر جماعة حقوق الإنسان، أنشط جماعة سياسية ثقافية فى الملايو. وأسس قاسم أحمد الحزب الاشتراكي الماليزي. ثم ترك رئاسته إلى سيد حسين على أستاذ الاجتماع بالجامعة الوطنية. وقد أودع كلاهما السجن، ست سنوات لقاسم أحمد وأقل منها لشندرا مظفر.

ولكل منهما طريقه، أخذ شندرا مظفر طريق العمل الثقافى السياسى العريض وعلى مستوى حقوق الإنسان. لا يدخل على المسائل النظرية الخالصة، دينية أو سياسية أو ثقافية. فضررها أكثر من نفعها. أما قاسم أحمد فأتى التراجع عن العمل السياسى المباشر، وللبداية بالإصلاح الدينى. فلا يتغير شئ فى الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً، وكما هو الحال لدى رواد الإصلاح فى القرن الماضى وهذا القرن.

عرفت قاسم أحمد عن طريق القراءة قبل أن أقباله شخصياً. ونظراً لاشتغاله بالصحافة فقد كتب مراجعة لكتابى باللغة الانجليزية "الحوار الدينى والثورة" فى أواخر السبعينيات. وأرسله لى مبدياً إعجابه بالمضمون العلمى للفكر الإصلاحى، ومقدراً غايته فى عودة الفاعلية والنشاط إليه. ثم قابلته أول مرة أثناء عودتى من اليابان وتوفى فى الملايو عام ١٩٨٧ لرؤية طلابى هناك د. اسماعيل حميد، د. فيصل عثمان الأستاذين بالجامعة الوطنية الماليزية. وزرته فى بينانج، وقضيت معه يومين فى جمعية "أليران". وتعرفت على جماعة الإسلام التقدمى بالملايو وهو المناظر لليسل الإسلامى فى مصر، والإسلام التقدمى فى تونس. ثم استمرت اللقاءات بيننا عدة مرات فى الملايو فى كوالالمبور أو فى بينانج. وعاصرت أزمته بعد نشر كتابه عن "الحديث" وبخلت فى معاركه فى الملايو المعروفة بمعركة الحديث، ناصحاً كلا الفريقين بتفهم الفريق الآخر دون تكفير أو إستبعاد من أجل إيجاد الحد الأدنى من العلم والوطنية. وقد دخل رئيس الوزراء محمد محاضر أيضاً فى النقاش رافضاً أى إستبعاد للرأى أو قهر لحرية الفكر. فهو من انصار الإسلام المستنير أو الإسلام الاجتماعى الوطنى مع أنور إبراهيم رئيس اتحاد طلاب مليزيا سابقاً ووزير المالية ونائب رئيس الوزراء حالياً. وقد دافعت عن قاسم أحمد أمام التيارات المحافظة، وحاولت بيان الموقف التقليدى بل المحافظة لقاسم أحمد. ورجوت رئيس الوزراء أن يترك الأمر للنقاش بين العلماء دون تدخل السلطة السياسية فى المسائل العلمية مما جعله يرفض تطبيق قانون الأمن الداخلى ISA كما طالبت بذلك النوازل المحافظة. ومازلت فى نقاش مستمر مع قاسم أحمد لجعله أكثر أصالة، وحماية تجديده من الحصار. والإستبعاد. وما أسرع تكفير المجتهدين فى الملايو وفى مصر بدعوى الحصة.

وهذه الترجمة التي نقدمها اليوم إلى قراء العربية إنما تهدف إلى مد الجسور بين الإسلام في الوطن العربي والإسلام في آسيا . إذ لا يكفى الحديث عن النُمور الآسيوية وإلى أى مدى يمكن لحاق مصر بها دون أن تمتد المقارنات إلى الثقافة. وقد نكون نمورا في الاقتصاد وأقل من ذلك في الثقافة. وقد نكون نحن نمورا في الثقافة وأقل من ذلك في الاقتصاد. وإذا كنا في مصر متعثرين في تجارب التنمية ولم نصل بعد إلى مستوى النُمور الآسيوية إلا أننا في الثقافة أكثر رسوخا واطمئنانا على مستوى الإبداع الذاتى وليس فقط تمسكا بالتراث واعتزازا بالهوية. وقد يكون المثل الأعلى في اجتماع اقتصاد ماليزيا مع ثقافة مصر^(١).

وهذا الكتاب لمؤلفه قاسم أحمد "الحديث، إعادة تقييم" هو تحقيق لمبدأ كائط "الجرأة على المعرفة" ضد سلطة الكنيسة مع أنه في الإسلام لا توجد كنيسة. ومع ذلك فالمعرفة الشائعة، والأفكار المستقرة والمعتقدات الشعبية تقوم بدور الكنيسة الأيديولوجي والسلطوي التي تمنع من حرية الفكر وتخيف المفكرين الأحرار وتحد من حرية البحث العلمي.

وإن نشر هذا الكتاب في ترجمته الإنجليزية أو العربية أو في أصله الماليزي لا يمثل أى خطورة سواء بالنسبة للمؤلف أو للمترجم أو القارئ. فقد تناول باحثون وعلماء عديدون في القرون الأربعة الأخيرة في الغرب موضوع الصحة للتاريخية للكتب المقدسة، سواء العهد القديم أو العهد الجديد، معبرين عن شكوكهم حولها. فتعود القراء على أمثال هذه الدراسات النقدية للتاريخية للمصادر في العصور الحديثة . وقد كان للنقد أحد أسباب انشقاق البروتستانتية في القرن الخامس عشر ووضع مبدأ "الكتاب وحده" دون أقوال الآباء. ومنذ ذلك الوقت شاعت أفكار الصحة التاريخية، نقد الروايات، التراث الشفاهي، الوحي والإلهام ، سواء في الدراسات الدينية أو الدراسات الأدبية.

٢ - أولوية القرآن على الحديث

والدعوة الرئيسية في هذا الكتاب الحديث قد تم جمعه دون إذن من الرسول أو من الخلفاء الأربعة خوفا من خلط الحديث بالقرآن، المصدر الأول للإسلام. ونظرا للصراع السياسي بين القوى السياسية المختلفة، حاولت كل قوة سياسية إيجاد سند شرعي لمطالبها عن طريق رواية عدة أحاديث عن الرسول. فظهرت مجموعة من المسلمين الأتقياء مثل البخارى ومسلم من أجل جمع هذه الأحاديث بعد التحقق من صحتها التاريخية. ولم يكونوا هم أنفسهم دون تحيز سابق، من أجل تدعيم معارضتها السياسية. وشيئا فشيئا بدأ الناس في نميكان القرآن ذاته، أول مصدر

(١) هذه المقدمة للترجمة العربية تحتوى على مضمون المقدمة للترجمة الانجليزية ولأن اختلفت الصياغة مع بعض الزيادات عن دور مصر كجسر بين الشرق والغرب.

للإسلام، وتذكر الحديث وحده، المصدر للثاني. ونظرا لتعارض كثير من الأحاديث المروية مع القرآن، بل تعارضها فيما بينها، ظهرت ضرورة نقد الحديث كشرط لأي تغيير إجتماعي سياسي.

فالقضية المحورية التي يبدأ منها قاسم أحمد هي قضية الحديث . وقد تم تكوينه وجمعه كما يقول بلا سند شرعي. وقد تم ذلك بناء على أهداف سياسية، وفي أتون الصراع السياسي فأخذ ما يتفق مع أهل السنة، الفرقة الناجية التي في السلطة، واستبعدت أحاديث الفرق الهالكة وهي فرق المعارضة. بل ومنعت أحاديث تؤيد الفرقة الأولى، وتجرح الفرق للثانية. ثم بدأت الفرق الهالكة في وضع أحاديث في أتون المعارك السياسية. ومن ثم وجب إسقاطه كمصدر للتشريع والعودة إلى القرآن، والقرآن وحده . وأصبحت المعركة في الملايو تعرف بمعركة الحديث.

هاجمه علماء الملايو، وأرادوا تطبيق قانون حماية الأمن للداخلية عليه وهو ما يعادل قانون الردة عندنا، ولكن النظام السياسي المستنير وعلى رأسه د. محمد محاضر رفض الإذعان للعلماء التقليديين ومطالباً بإهم بالرد عليه. فهو إجتهد مثل غيره من الاجتهادات، يتفق عليه أو يختلف معه. ويختلف معه رئيس الوزراء، وهما أصناف، منذ بداية حركة الاستقلال، ولكنه لا يمنع حرية الفكر، ولا يضطهد رأيا حتى ولو كان خاطئا .

وعنوان الكتاب "الحديث - إعادة تقييم ". كتب الأصل الماليزي، وقام بالترجمة الإنجليزية سيد أكبر علي، ومن الإنجليزية إلى العربية د. أحمد عبد الحليم عطية بعد أن كلفته بالأمر بناء على رغبة قاسم أحمد في إعداد طبعة عربية مثل الطبعة الإنجليزية للأصل الماليزي.

ويتكون من خمسة فصول بإضافة إلى مقدمتين للمؤلف، الأولى للطبعة الماليزية والثانية للترجمة الإنجليزية التقليدية، وملاحظة المترجم. الفصل الأول: لماذا نثير هذه المشكلة ؟ والثاني رفض للنظرية التقليدية، والثالث : مصدر الحديث، والرابع : نقد الحديث، والخامس: خاتمة، العودة إلى التعاليم الأصلية للنبي محمد ، القرآن. ويعقب للفصول الخمسة ملحق " منهجية علمية لفهم القرآن " وخاتمة، وقائمة بالمراجع .

و يستخدم المؤلف الأسلوب الشخصي بضمير المتكلم المفرد ويتعد عن الصورية والعرض الموضوعي الجاف. كما يكشف الأسلوب أحيانا عن بعض الحماس والخطاب الإنشائي حول الإسلام الأول وهزيمته للفرس والروم. فنقد الحديث دفاع عن القرآن، وترك الظن من أجل اليقين، وإطلاق العقل الإسلامي من عقاله والدخول في رحابة الاجتهاد. لم للتقيد بالتاريخ دون الانطلاق خارج التاريخ؟

الحديث داخل الزمان والمكان، والقرآن خارج الزمان والمكان . وكثير من هذه الروايات غير الصحيحة للحديث أصبحت مصدرا للتشريع إلزاما وجبرا في حين أن القرآن أكثر تسامحا ورحمة . وكان الشافعي هو المسئول عن هذا التشدد عن طريق تقنين الحديث وبالتالي تضيق دائرة الاجتهاد، وجعل الحديث المصدر الثاني للتشريع، بل وأكثر أهمية من لقرآن . كما جعل الإجماع أكثر أهمية من القرآن . وكان رائدا لهذه الحركة التي تسمى " أهل الحديث " في مقابل " أهل الرأي" (١).

والحقيقة أن معركة الحديث ليست جديدة. فهي معروفة في الاستشراق الغربي منذ القرن الماضي وتطرق إليها الفكر الإسلامي الحديث خاصة في هذا القرن . ونظرا لإنكار المستشرقين الغربيين الوحي الإسلامي، ليس فقط الحديث النبوي بل أيضا القرآن، ونظرا لتعودهم على النقد التاريخي للكتب المقدسة فقد طبقوا نفس القاعدة على الحديث النبوي . وقد تعود الجمهور الغربي على هذا النقد نظرا لأن الوحي والإلهام في نظرهم هما نفس الشيء . فالمسيح في اعتقادهم هو الله، والرسول هو النبي . والوحي هو شخص المسيح وليس كلامه . والنبي هو كاتب الوحي ألهمته إياه الروح القدس نفاثا في الروح. وهو الذي يختار الألفاظ من عنده وطبقا لتقافته وبيئته . ومهما تغيرت هذه الألفاظ بتغير البيئات الثقافية يظل الوحي أى الإلهام ثابتا دون تغيير . وقد تطورت الروايات في التاريخ كشهادات شخصية . وكما تطور التاريخ، تعمقت الشهادات. ليس الراوى، في نظرهم، مجرد جهاز تسجيل، مجرد رسول يحمل رسالة بل هو شاهد عيان حي، يحيا وينفعل ويفهم ويتصور، ويدرك ويعبر. له أهدافه وغاياته، وله بيئته التي يدعوها إلى بشارته الجديدة. فالصحة التاريخية بمعنى تطابق رواية الراوى مع أقوال الرسول تصور آلى للشهادة، تغفل دور الراوى في الفهم والإدراك وتقصّر دوره على التبليغ. في حين أن الراوى شاهد عيان يفهم ويتصور ويبدع شهادة قد تكون أكثر إقناعا وكشفا من مجرد قول الرسول، وأكثر بلاغة وقدرة على التأثير من مجرد الإبلاغ . تكشف الرواية إذن عن بواعث الراوى ومقاصده وغاياته، وتعتبر عن مستوى ثقافته، وتبين ولائه لجماعته ومنافسته لغيرها من الجماعات التي تكون جماعة التلاميذ الأولى قبل مجمع نيقية الأول. السؤال الآن : هل هذا التصور للرواية نضج أم انحراف، إبداع أم تزييف. أصالة أم تغريب؟ يختار التراث اليهودي المسيحي الإجابة الأولى بينما يختار التراث الإسلامي البديل الثاني. وكما أن مسار الحديث مشابه لمسار الكتب المقدسة فإنه خضع لنفس قانون الانحراف عن النواة التاريخية الأولى .

(١) وهذا أيضاً موقف أ.د. نصر حامد أبو زيد في كتابه "الشافعي، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، مينا، القاهرة ١٩٩٢.

وقد اتهم بعض المفكرين العرب والمصلحين الدينيين مثل سيد قطب بالإقلال من قيمة الحديث لصالح القرآن، بصرف النظر عن الدوافع إلى ذلك، سواء كانت مشابهة لدوافع المستشرقين أم مختلفة عنها . لم ينكر المفكرون المحدثون الوحي ولكنهم أurdوا تحرر المسلمين من إسار النص والدعوة إلى الاجتهاد طبقاً لروح الإسلام والمقصد العامة للشرعية . وقد تساعد المبادئ العامة للقرآن على ذلك أكثر من تفصيلات الحديث . ففي الأصل قوة على التحرر أكثر مما في الفرع . وتأتى كثير من القوانين الضارة والمعتقدات الخرافية من الأحاديث الموضوعية . الحديث يفرق والقرآن يجمع .

٣- نقد الحديث عند القنماء

وقد كان القنماء على وعى بمشكلة الصحة التاريخية للروايات . فقد تم حفظ القرآن كتابة منذ وقت الإعلان عنه . جُمع وقورنت نسخته وتوحدت لهجاته على لهجة قريش في عصر عثمان، الخليفة الرابع . لم يمر القرآن بفترة من النقل الشفاهي كما هو الحال في الحديث . وقد وضع القنماء علماً بأكمله، علم مصطلح الحديث لوضع قواعد من أجل التحقق من صحة الحديث في التاريخ.

أولاً: تحليل ألفاظ الرواية وتصنيفها في خمسة أنواع، من أكثرها يقينا إلى أقلها يقينا، من أجل ضمان الرواية المباشرة وهي : سمعت، قال، أمر، أمرنا، كانوا يفعلون.

ثانياً : الحديث المتواتر للصحيح يعتمد على شروط أربعة : الأول النقل عن العدد الكافي من الرواة، وهو العدد الذي يحصى عنده كل شك، أقل الجمع فيه ثلاثة، والثاني إستقلال الرواة عن بعضهم البعض مما يمنع أى تواطؤ على الكذب، والثالث تجانس إنتشار الرواية في الزمان وعبر أجيال الرواة حتى لا يجهل، والرابع الاتفاق مع شهادة الحواس والعقل ومجرى العادات من أجل استبعاد كل الجوانب الخرافية في الرواية.

ثالثاً: لحديث الأحاد الظنى وهو المتواتر الذى يخل بأحد شروطه الأربعة، ظنى في النظر يقينى في العمل، في حين أن المتواتر يقينى في النظر والعمل على السواء . ويمكن ضمان الصحة التاريخية لخبر الأحاد عن طريق تحليل شعور الراوى من أجل التحقق من عدالته وشروطها مثل: الإسلام والبلوغ وسلامة الحواس والذاكرة والكلام . وقد وضع للقنماء علماً مساعداً هو علم الجرح والتعديل أو علم ميزان الرجال من أجل دراسة أشخاص الرواة وإنتماءاتهم الفكرية والمذهبية.

رابعاً: قد تكون الرواية أيضاً مكتوبة ، منقولة من يد إلى يد، وليست فقط من فم إلى أذن. يمكن للشيوخ الاجازة بالرواية للمريد من هذا الكتاب المدون، وهو طريق المناوئة. ويمكن للمريد أن يقرأ ثم يجيز الشيخ قراءته وهو طريق الإجازة. هذه الطرق للنقل المدون تستبعد كل احتمالات التزييف والتغيير والتبديل.

خامساً: ليست للرواية فقط العنيد بل تضم أيضاً المتن . وهناك عدة مستويات للمتن، تتراوح بين النقل الحرفي والنقل المعنوي. وأكثرها يقينا النقل الحرفي ونقل الرواية بنفس ألفظها. وأقلها يقينا نقل الرواية بمعناها لا بألفظها بل بألفظ أخرى شبيهة تخاطر بالزيادة أو النقصان أو بالإحفاء بظلال جديدة من المعاني . النقل المعنوي ظني.

وباختصار، يهدف علم مصطلح الحديث إلى التحقق من الصحة التاريخية للروايات. ويقوم العلم كله على تصنيف الأخبار إلى ثلاثة أنواع : الصحيح، والكاذب، والمتوقف فيه.

كما درس العلماء القرآن ووضعوا نظرية النسخ، تطور النص في التاريخ، سواء كان من القرآن أو من الحديث . فالمسابق منسوخ، واللاحق ناسخ. ويمكن نسخ القرآن بالقرآن ، والحديث بالحديث. ولا يمكن نسخ القرآن بالحديث أو الحديث بالقرآن. وفي هذه الحالة يسمى تخصيصاً أو استثناء أو تقييداً .

كما وضع القدماء علوماً مساعدة من أجل الحفاظ على إتساق النسق القانوني، وذلك مثل علم التعارض والترجيح في حالة وجود تعارض ظاهر بين نصوص القرآن أو روايات الحديث أو بين نص قرآني وحديث أو بين خبر الأحاد والقياس. ولا يقع تعارض بين نص وإجماع لما كان الإجماع يقوم على نص. كما أنه غير ملزم للأجيال القادمة.

إذاً كان هذا هو الإطار المرجعي القديم لمشكلة صحة الحديث . وكان هذا هو إجتهد القدماء في وضع منطق دقيق للرواية في التاريخ من أجل ضمان صحتها، سابقين في ذلك علم النقد التاريخي للكتب المقننة في الغرب، وكما اعترف بذلك ريتشارد سيمون واسبينوزا ورينان ، أنهم تعلموا نقد النصوص من علم الحديث عند المسلمين، فلماذا تركه المؤلف وأخذ الإطار المرجعي الغربي بدلاً منه؟

لا يخفى ذلك أن القدماء قد أبدعوا كل شيء، بل يمكن تطوير مناهجهم النقدية من الداخل والبناء عليها بدلاً من تجاهلها وإسقاطها والاعتماد على مناهج نقدية لاحقة وافدة من الغرب؟

يعتمد المؤلف على الغرب كأطار مرجعي له قد يوحى بأن الإشكال غربى وليس إسلامياً، النقد التاريخى للكتب المقدسة، الذى شاع فى الغرب الحديث للعهدين القديم والجديد. وكان من الطبيعى أن ينشأ ذلك فى سبعمائة عام من موت موسى، وأثناء الأسر البابلى، وفى حالة الإنجيل بعد ما لا يقل عن ثلاثين عاماً فى حالة إنجيل يوحنا. يشير المؤلف إلى نقد الكتب المقدسة، ويسمى القرآن الكتاب المقدس، ويستشهد بمراجع غربية أكثر مما يستشهد بأهله كتب مصطلح الحديث، ربما لأنه لا يعرف العربية، والمصطلح الإسلامى، وربما بدافع التوسيق فى الغرب، وكان الكتاب كتب للقراء الغربيين وليس لعلماء المسلمين. كما يتضح الإطار الغربى ربما فى أثر دراسات المستشرقين فى نفس الموضوع والانتهاى إلى نفس الموقف، التشكك فى صحة الحديث كله كجزء من أدبيات الغرب للحديث وتطبيق مناهج النقد التاريخى العربى الحديث على الحديث النبوى فى الشعر الجاهلى خاصة فى القرن التاسع عشر أثناء ازدهار المنهج التاريخى وسيادة النزعة التاريخية، تشككا فى أصول الثقافة العربية والدين الإسلامى. لذلك يظهر التاريخ الميلادى سواء بمفرده أو مع الهجرى بمفرده (١).

كما يحيل المؤلف إلى التراث اليهودى والمسيحى خاصة من التراث الغربى وإلى بعض الأكباء وعلماء الاجتماع ويشير إلى التراث اليهودى الشفاهى والمكتوب فى القرن الخامس قبل الميلاد، وإلى العالم اليهودى يهودا جلودين، وأن الله أرسل عيسى لبنى إسرائيل ثم انحرف العلماء عن دعوته كما انحرف العلماء عندنا. فقد اعتبر المسيحيون عيسى ابن الله، وسيطرت الكنيسة على أوربا. وتحداها كائناً بشعاره "الجرأة من أجل المعرفة" ما سمح لأوربا الحديثة بأن تكون لها الريادة فى مختلف مجالات المعرفة والتقنية. ويحيل إلى نشأة العلمانية الحديثة فى أوربا ونهايتها بالفشل. وقد أدرك الأوروبيون حرية الفكر بعد نجاح الغرب، فتقنموا بسبب حرية الفكر. وهم الآن نموذج للمسلمين وكان على المسلمين ترك تقليد القدماء لتقليد المحدثين. وقد أثر الغرب للتشكك فى صحة الكتب المقدسة وإعادة

(١) لتاريخ الميلادى مثل: تفكك الامبراطورية الإسلامية فى ١٢٥٨ م، توقف الإبداع فى القرن الرابع عشر بعكس قوته خلال ثلاثة قرون من التاسع حتى الحادى عشر، آخر فيلسوف عربى عظيم هو ابن خلدون الذى توفى عام ١٤٠٦ م، الدولة النافذة فى السابع الميلادى، والإمام الشافعى توفى فى ٨٢٠، ووقوع المسلمين فى التقليد منذ القرن الثانى عشر حتى القرن التاسع عشر. مع بعض الأخطاء مثل: توفى ابن رشد عام ١١٧٢ م. وللتاريخ الجامع بين الهجرى والميلادى مثل الشافعى ٢٠٤ هـ. والتاريخ الهجرى مثل: البخارى ٢٥٦ هـ، الترمذى ٢٧٩ هـ، ابن ماجه ٢٧٢ هـ، التستالى ٣٠٣ هـ، مسلم ٢٦١ هـ، أبو داود ٢٧٥ هـ، الكنى ٣٢٩/٣٢٨ هـ، ابن بابويه ٣٨١ هـ، الطوسى ٤١١ هـ، المرتضى ٤٣٦ هـ.

تدوين النصوص ، وكما فعل طه حسين في الشعر الجاهلي. ويحيل إلى الصراع بين الدين والعلم في القرن التاسع عشر في الغرب . ويستشهد بالذكور موريس بوكاي وهو طبيب فرنسي مشهور ، وعضو الأكاديمية الفرنسية للعلوم بعد أن قام بدراسة متعمقة للقرآن. كذلك إكتشف المؤلف تعارض بعض الأحاديث مع حقائق العلم مع أن المقصود من هذه الأحاديث - لو صحت - الصورة الفنية وليس الحقيقة العلمية. كما يحيل المؤلف إلى بعض الأدباء مثل دمتوفسكي، وألبير كامو، وجان بول سارتر، وبييتس، وإليوت لتحليل أزمة العصر، وكأن الكتاب موجه لمخاطبة القارئ الأوروبي . كما يحيل أيضا إلى بعض علماء الاجتماع مثل سوروكين وإلى كتابه المقتر " أزمة عصرنا".

قد يكون الهدف من الكتاب للقارئ الغربي للتعرف على الإسلاميين المحدثين من أجل نيل الشهرة في الغرب الذي يسيطر على مراكز الإعلام والثقافة والنشر. وقد يكون السبب إنتشار الثقافة الغربية في الملايو واعتبارها مقياسا للتحديث، وعلى قدرها يقاس الموروث كله بما في ذلك العلوم التقليدية. هذا الإطار الغربي لعلم الحديث يجعل المجدد عرضة للاتهام بالتغريب ومن ثم يمكن إستصلاله من ثقافته وحضارته الموروثة. وإن معرفة أكثر بعلم الحديث القديمة وباللغة العربية تساعد على حسن عرض قضيته إعتقادا على الآليات القديمة وتطويرا لها. يستحيل التجديد دون الحفر في القديم. يكفى التجديد من الداخل وليس من الخارج.

لذلك نتحدث المقدمة عن أزمة عصرنا وتكون سهما طاقشا في الهواء. أي عصر؟ عصر الغرب أم عصر الملايو؟ نهاية القرن العشرين أم بداية القرن الخامس عشر؟ إن الثقافات والحضارات لا تعيش في نفس العصر كوعى تاريخي حتى ولو تعاصرت، فالزمان الداخلي هو الزمان التاريخي، في حين أن الزمان الخارجي مجرد مكان.

٥- الأحكام المطلقة

فإذا ما أصبح علم الحديث هو الإطار المرجعي للدراسة فإنها تضمنت الأحكام المطلقة الآتية:

١- لا يوجد موقف كلي، قبول الحديث أو إنكاره. بل هناك أحاديث محددة، مختلف في درجة صحتها التاريخية، يدرس كل منها على حدة طبقا للقسمة الثلاثية للخبر: الصحيح، الكاذب، ما يتوقف فيه.

٢- لا يوجد موقف كلي لقبول الحديث أو رفضه بل توجد حالات جزئية، في أي موضوع يقبل الحديث أو يرفض. فمثلا حديث "لا وصية لوارث" يكمل آية الميراث. وحديث "في سائمة الغنم الزكاة" تكميل لتشريعلت للزكاة في القرآن.

وهناك أحاديث أخرى موضوعة في قضية المرأة - مثلا - تتعارض مع أحاديث صحيحة أخرى أو مع آيات القرآن في نفس الموضوع.

٣- ليست الأحاديث على درجتين فقط، صحيحة أو موضوعة بل هي على درجات من حيث السند ومن حيث المتن. فمن حيث السند هناك المتواتر والآحاد، ومن حيث المتن وهناك الحديث الصحيح لفظاً ومعنى. وهناك الحديث المنقول بالمعنى دون اللفظ. وهناك حديث موضوع بالمعنى دون اللفظ وحقيقى فى معناه من حديث آخر صحيح.

٤- والخطأ الأكبر فى الاستدلال هو الانتقال من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل. فنظراً لوجود حديث ضعيف أو موضوع، إذن يجب رفض الحديث كله كمصدر من مصادر التشريع. فى حين أن المنطق يقتضى الانتقال من الحكم على الجزء إلى الحكم على الجزء وهو التمثيل. فنظراً لوجود حديث ضعيف أو موضوع، إذن يجب استبعاد هذا الحديث كمصدر للتشريع وهو أيضاً خطأ يقوم على الانتقاء، الانتقاء لحديث موضوع ثم الحكم على مجمل الحديث بأنه كذلك.

٥- والحديث الصحيح لا يمكن رفضه. والحديث الأقل صحة يمكن تأويله بحيث يتفق مع الحديث الصحيح ذى الأصل القرآنى. وهناك عدة وسائل للجمع بين حديثين أو آيتين أو آية وحديث يدوان متعارضين مثل النسخ والتخصص والاستثناء والتقييد. ليس الرفض موقفاً مبدئياً إنفعالياً وإلا كان موقفاً مجانياً، الغاية منه الشهرة والإثارة والدعاية واحتلال منصب المفكر الحر الشاغر فى كثير من المجتمعات الإسلامية التقليدية فى أفريقيا وآسيا.

٦- وهناك فرق بين نقد الحديث ورفض الحديث. فقد نقد القدماء والمحدثون الحديث من أجل تخليصه من الأحاديث الموضوعة. ولم يرفضه أحد من علماء الحديث سنة أو شيعاً باعتباره المصدر الثلقى من مصادر التشريع.

٧- يمكن نقد الحديث من داخل علم الحديث ذاته طبقاً لقواعد علم مصطلح الحديث كما وضعها القدماء والتي كانت أحد مصادر نشأة علم النقد التاريخى للكتب المقدمة فى العصر الحديث فى الغرب، كما اعترف بذلك رينان مطبقاً قواعد علم مصطلح الحديث للتحقق من صحة روايات العهدين القديم والجديد فى مجلداته بعنوان "مصادر المسيحية"، تاريخ شعب بنى إسرائيل". وشروط التواتر الأربعة كافية لضمان تطابق الرواية مع العقل والحواس وهو ماسماه المؤلف المنطق وتاريخ العلم. كان يمكن للمؤلف تطوير القواعد القديمة وجعلها أكثر إحكاماً، أفضل من رفض الحديث جملة وتفصيلاً. ولم يكن علماء النقد المحدثون أكثر دقة من علماء الحديث القدماء. وما قدمه للمؤلف من قواعد جديدة لنقد الحديث أقل بكثير مما وضعه القدماء والذي كان بداية للنقد الغربى الحديث.

٦- الأحكام العامة

وعلاوة على ذلك، يتضمن الكتاب أحكاماً عامة عديدة تناقض الحقائق التاريخية التي بسببها يقدم المؤلف نقده الجديد للحديث. وتحتاج هذه الأحكام إلى مزيد من الدقة والتصيل على النحو الآتي:

١- إن المسلمين يتبعون الحديث ويهجرون القرآن. والحقيقة أنه لا يوجد مسلم واحد يمكن إتهامه هذا الاتهام، إهمال القرآن، المصدر الأول للتشريع لحساب الحديث، المصدر الثاني، وإلا اختلطت أولويات المصادر.

٢- يوجد تعارض بين القرآن والحديث، وكل من يقلل من شأن الحديث يكون كافراً! وهذا حكم عام درسه الفقهاء في موضوع التعارض والترجيح بين الأدلة النقلية. ولا يكفر منكر للحديث لأن الحكم بالكفر والإيمان على البشر من حق الله وحده وليس من حق البشر.

٣- الحديث مجرد تعاليم مزيفة نسبت إلى النبي. وهو حكم غير صحيح لأنه لا يقوم على التمييز بين الحديث الصحيح المتواتر والحديث الظني الأحاد، والأحاديث الموضوعية.

٤- لم تفرض الصلاة ليلة المعراج. وهو حكم غير صحيح مناقض لما علم بالضرورة وهو فرض الصلاة هذه الليلة. كما أن الموضوع كله لا صلة له بالحديث، صحيحاً ما أن موضوعاً أو بضرورة نقد الحديث.

٥- قانون الميراث الذي يعطى الذكر مثل حظ الأنثيين في رأى المؤلف منصوص عليه في الحديث مع أنه منكر في القرآن. ولا ينال هذا القانون من حقوق المرأة لأن المرأة قبل الإسلام لم يكن لها حق على الإطلاق في الملكية أوفى الميراث.

ولقد حاولت الشريعة الإسلامية تغيير الأمر الواقع تدريجياً. بالإضافة إلى أن وحدة التحليل هي الأسرة. وكل أسرة لديها إرث مساو للآخرى، نصيب ونصف. فكل أسرة بها ذكر وأنثى.

٦- طاعة الزوجة لزوجها في الصوم خارج رمضان ليس فيها إقلال من شأن المرأة أو من حريتها، بل من أجل حل قضية الولاء المزيج عند المرأة بين فعل المنسوب (الصوم خارج رمضان) وفعل الواجب أو الفرض وهو الزوجة لزوجها.

٧- إن أخطاء الشافعي - حتى لو ثبتت - لا تبرر الشك في صحة الحديث كما يقول المؤلف بل يطلب تصحيحها من العلماء بعده. أراد الشافعي تقنين النظام الشرعي وليس إزاحة القرآن جانباً أو إيقاف الاجتهاد.

٧- للملص والإيجاب

وفي النهاية، يمكن إيداء سبع ملاحظات عامة على الكتاب ورسالة المؤلف:

١- إن إعطاء الأولوية للقرآن على الحديث هو مزيدة على القرآن. وهو موقف لا جديد فيه لأنه هو الموقف الذي أجمعت عليه الأمة في حالة التعارض بين الاثنين. ولماذا يكون التمسك بالقرآن على حساب الحديث؟ إن شعار "العودة إلى القرآن" شعار ملغى رفعه كل المصلحين محافظين وتقدميين. إنما القضية العودة إلى القرآن لصالح من؟ إن القرآن نفسه يمكن نقده ووضعه في إطاره التاريخي، كيف تم تكوينه وجمعه وتفسيره. فلا شيء يستعصى على النقد. وبسبب المزيدة على القرآن ظهر الملحق في آخر الكتاب "منهجيته علمية لفهم القرآن" خارج الموضوع وهو نقد الحديث ويتعلق بعلم آخر هو علم التفسير وليس علم الحديث. وأن إهمال القرآن والتمسك بالحديث كسبب لانتهيار المسلمين، خطابة شائعة. فلا يمكن تفسير الانهيار بسبب واحد دون الأخذ في الاعتبار الأسباب الاجتماعية والسياسية والتاريخية. ولا تقوم النهضة بعامل واحد بسيط ومبازج، مجرد شعار "العودة إلى القرآن" وترك الحديث، بل تغيير الأسباب الاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي. إن شعار "العودة إلى القرآن" سلاح ذو حدين، يرفعه التقليديون والتجديديون على حد سواء، دفاعاً عن الوضع القائم أو تغييراً للوضع القائم، من أجل الثبات الاجتماعي أو من أجل الحراك الاجتماعي. وإن الأوامر الدينية والخلقية تعبر عما ينبغي أن يكون ولا تصف ما هو كائن. كما أن الأحكام العامة مثل توقف الإبداع كلية بعد ابن خلدون لا يتفق مع حقائق التاريخ وإبداع للمسلمين بعد ابن خلدون في علم الفلك وفي العلوم الرياضية وفي الفلسفة منذ القرن التاسع الهجري حتى القرن الثاني عشر.

٢- والموضوع مثير، نقد الحديث، وإعادة تقسيمه، والعودة إلى القرآن، ولكنه ليس موضوعاً جديداً. ففي هذا العصر، عصر الصحوة الإسلامية، يأتي الشك في صحة الحديث على الصفحات الأولى، ويكون مناسبة جيدة لكل مجدد يريد نيل الشهرة خاصة في المجتمعات الإسلامية التقليدية في أفريقيا وآسيا في العالم الإسلامي غير الناطق بالعربية. وإن إثارة مثل هذه القضية وإقامة مثل هذه الدعوى يكون عملاً فقهياً خالصاً لا ينتج عنه أي أثر عملي أو يحقق مصلحة عامة وتكون

دعوة مجانية لا أثر لها في الواقع السياسي والاجتماعي وفي حياة الناس. ضررها أكثر من نفعها . وتؤدي إلى قسمة المجتمع فريقين: فريق مع، وفريق ضد. وتحت فتنة كبرى في وقت يكون المجتمع فيه أحوج إلى الوحدة الوطنية. كما تثير الإسلام التقليدي وتضطره إلى الدفاع عن نفسه ضد المفكرين المحدثين. ولما كان الإسلام النقائدي هو إسلام الأغلبية، والإسلام للتجديد هو إسلام الأقلية فإن قضية التجديد تكون هو الخاسرة. وبدلاً من أن يؤدي إلى تقدم المجتمع يؤدي إلى رد فعل عكسي والتمسك بالمحافظة على القديم . ويتم استبعاد المجدد، وتكفيره، وربما تصفيته الجسدية . وفي المجتمعات التقليدية لا يمكن تحقيق التقدم عن طريق إنكار الأصول. وإن التحدى أمام المجدد ليس كيفية الصلاة في مكوك الفضاء لأن المسلمين لم يحلوا بعد مشاكلهم على الأرض وهو تحقيق الحد الأدنى من الحاجات الأساسية. وقد كان الفقه الافتراضي أحد أسباب الانهيار وأحد مظاهره. وإن الاعتماد على كتاب رشاد خليفة الكمبيوتر يتكلم: رسالة الله إلى العالم، وعلى دعوته عن رقم ١٩ السري، وحساب الحروف الذي ينتهي إلى معرفة متى تقوم الساعة يجعل قضية التجديد ضعيفة. وصورة الرجل هي صورة المدعى القاصر على تحويل الأمريكيين إلى الإسلام في دقائق معدودات في الطائرات! وقد اعتبرت دعوته التي بشر بها في مسجد توسكان بأريزونا مجرد هرطقة أنت بصاحبها إلى الموت (غتيالاً من أحد المتعصبين).

٣- وقد أدى نقص المعرفة بالمصطلحات العربية واستعمال المصطلحات الإنجليزية المترجمة وغير المطابقة إلى عديد من سوء الفهم. مثلاً لا تطابق المصطلحات الإنجليزية، Allegorical Decisive المصطلحات العربية: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجل والمبين... إلخ. وتتسبب مشاكل أخرى عديدة من قراءة القرآن باللغة الإنجليزية مثل "لامستم للنساء" فلا تعني حرفياً لمسن للنساء بل أيضاً المعاشرة الجنسية.

٤- يستعمل المؤلف عديداً من الحجج النقلية لإثبات دعوته بالرغم من حدود هذه الحجج في الإقناع والبرهان. الحجج النقلية، حجج الموقف السلفي الذي ينتقى ما يشاء، ويترك ما يشاء، وهو سلاح مزدوج . إذ يستطيع الخصم إعادة تأويلها واستخدامها لإثبات نقيض لدعوى. كما يستطيع انتقاء حجج مضادة عكس ما يريد المؤلف إثباته ، حجة بحجة ونصاً بنص، ويتحول للموضوع إلى قرائش بالنصوص. وبعض القضايا المثارة مكانها في علم الكلام وليس في علم الحديث،

وذلك مثل قضية الجبر والاختيار أو القضاء والقدر وخلق الأفعال، معجزات الرسول، أمور المعاد والمهدي المنتظر، والإيمان والعمل.... الخ.

٥- ويعد كل هذا النقاش وقسمة الأمة فريقين، واحد مع الحديث وآخر ضد الحديث تبدو الحويلة بسيطة للغاية، وتقليدية، ولا خلاف عليها. لا يمكن رفض الحديث كمصدر ثانٍ للتشريع طالما لا يتعارض مع القرآن! لماذا إذن كل هذه المعركة بين أنصار الحديث وخصومه؟

٦- بالرغم من هذه الملاحظات استطاع المؤلف أن يثير من جديد إشكالا قديما، مع قدر كبير من الشجاعة. أ. برز أهمية الحديث المتواتر، وبين أن عدد الآيات التي تحتوى على شرائع قليلة للغاية، لا تريد على أربع عشرة آية، وخلق هذه الآيات من المعاني المجازية، وضرورة نقد جديد للحديث. ليس فقط فيما يتعلق بالسند بل أيضا ما يتعلق بالمعنى، وأهمية إعادة تدوين الحديث طبقاً لأولوية الموضوعات فى هذا العصر، وإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات، وإبراز اجتهادات القدماء فى تأسيس نقد الحديث، ودور الخلافات السياسية فى تدوين الحديث بل فى صياغة المتن.

٧- يستطيع المؤلف، وهو الرئيس السابق للحزب الاشتراكي الماليزي، أن يركز فى دراسته على الأوضاع الاجتماعية والسياسية للملايو، وأن يناضل من أجل الحرية والعدالة الاجتماعية. وبهذه الطريقة يكون أكثر نفعا، وأبلغ أثرا وأقدر على تجميع الناس فى الملايو بدلا من شق الصف الداخلى وإحداث فتنة فى الأمة بين أنصار الحديث وخصومه فى موضوع نظرى فقهي خالص، لا يحله إلا أهل الاختصاص فى الجامعات ومراكز الأبحاث بعيدا عن الجمهور وتحزب الناس وسطوة رأى العام.

وبالرغم من هذه الملاحظات النقدية ولاتى هى أقرب إلى المراجعة للكتاب منها إلى مقدمة وتحية، فإن الكتاب يمثل جراحة فكرية. أثار موجة من النقاش فى الملايو وبين أوساط المثقفين والعلماء والسياسيين. فالثقافة سياسية، والسياسة ثقافة. الهدف منها التناصح بين العلماء، ومراجعة بعضهم بعضا، فإكل راد والكل مردود عليه. وللمخطئ أجر وللمصيب أجران^(١).

(١) ملاحظة المؤلف على التقديم

مدينى الدكتور حسن حنفى الأستاذ بقسم الفلسفة جامعة القاهرة تكرم بالمؤلفة على كتابة مقدمة لهذه الترجمة، وهو يقول فى خطابه المؤرخ فى ١٨ يناير ١٩٩٦، والذي أرسله مع نسخة خطية -

= للمقدمة ألقى لم أترك مفرا من إثارة مناقشة عامة، إن المديح والإطراء لا جدوى لهما، لكن نتج الحوار معك يجرى أكثر.

ومنذ طباعة النسخة المأليزية الأصلية للكتاب في عام ١٩٨٦ لم أكن أبدا الطرف الذي يرفض الحوار حتى لو كتبت كفتى غير راجحة ، فقبل نشر الكتاب مباشرة كان لى حوار مع "الرابطه المأليزية" أرجال الدين" (علماء اللاهوت) لكنه لم يكتمل نظرا لرفض رجال الرابطه أن يكملوه. أما بعد نشره بشهر واحد فقد كان لى حوار آخر مع حركة الشباب المأليزى المسلم. M. A. B. T. وقد فشل هذا أيضا فى أن تكون له أى نتيجة إيجابية، لأن شباب الحركة حكموا على من وجهة نظرهم وأدائهم ولأنوا كتابى، رغم أنهم أكتوا لى قول بده الحوار أنهم لم يقرأوا شيئا.

ولأننى كنت دائما أرغب فى حل هذه المشكلة عن طريق الحوار، فقد قبلت المقدمة المليية باللند التى كتبها الدكتور حسن حنفى لهذه الترجمة، ولكننى مندهش إلى حد ما من المنهج الذى اتبعه الدكتور حسن فى اللند، فقد خلط بين حجج مستقاة من مصادر سلفية وأخرى من مصادر حديثة .. فقله لأنه تم الإجماع على أن الحديث هو المصدر الثنائى للتشريع فى الإسلام، وأن ذلك لم يمد محل جدل هو قول يندرج تحت الحجج السلفية التقليدية أما قوله أن المجادلة فى الحديث أصل غير مشر لأه لاعلمة له بتحديق المجتمع الإسلامى، فهو قول ينتمى للحج الحديثة.

وظنى أن كتابى هذا يرد على هذه الادعاءات بشكل جيد، لذلك فلن أبحث فى هذا الموضوع ثانية فى الوقت الحالى.

وأنا أرفض اللند الذى وجهه لى الدكتورحنفى بسبب استخدامى لأمتة من التقدم الثقالى فى الغرب، حيث يرى أنها أمتة غربية غضا، ولاتنطبق علينا. فمئذ رحلات الاستكشاف التى كان يقوم بها الأوروبيون فى القرن الخامس عشر، ضيعت تأثير الحدود بين الدول، أصبح العالم دولة واحدة، والحق أن علينا أن نذهب كما ذهب إقبال، إلى أن مجئ محمد - صلى الله عليه وسلم - أول وآخر نبى مرسل للعالم عبر التقدم العلمى التكنولوجى الحديث، وما ندعوه نحن الحضارة الغربية الحديثة هو فى الحقيقة حضارة عالمية ألها تحوى إسهامات من كافة الحضارات الشرقى أوسطية وأيونانية وفارسية والفارسية والعربية والهندية والصينية.

ومما يدعوا للدمشة أيضا أن الدكتور حسن حنفى يؤكد أن الشعار الذى ينادى به"العودة للقرآن" هو شعار مشترك بين جميع الحركات السلفية سواء أكلن من دعاة الإصلاح المحافظين أو المحدثين، فعلى حد علمى أن محمد عبده رائد هذه الحركة السلفية دعا إلى نبذ المذهب والتقليد وإلى إعادة فتح باب الاجتهاد وإلى النهل من المعرفة الغربية ولكن بعد ندها، وكنت مرلجه الأساسية فى القرآن والحديث. وهنا يكمن فشل الحركة كما سبق أن أشرت، فالحديث هو كل شئ آخر يجب الحكم عليه فى قوسه على القرآن

وجيب دحسن حنفى - وهو على حق - عن هذه النقطة فيقول أنه حتى فهما القرآن يمكن أن يخضع للند إذ أنه لا شئ يملو على اللند، وأنا أعقد أن د. حسن كان يعنى أن فهم الناس وتفسيرهم للقرآن هو الذى يمكن أن يخضع للند إذ أن القرآن هو تجلى الله النهائى للبشر، وله منذ نزله محفوظ من قبل الله.

ومع ذلك فالهدف النهائى هو أن يكشف الزيف ويثبت الحقيقة، وبهذا المعنى فإن القرآن هو فى ذاته نقد، وعلى ذلك فهو فوق أى نقد.

والآن أترك القارئ ليحكم بنفسه.

المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء.....	٧
المقدمة.....	٩

(١)

من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء فى الجدل بين الثقافى والسياسى فى العصر الحديث أحمد أمين (١٨٨٦ - ١٩٥٤)

١ - الأشكال.....	١١
٢ - أولوية الدينى على السياسى.....	١٤
٣ - أولوية السياسى على الدينى.....	١٧
٤ - الثقافى فى جدل الدينى والسياسى.....	١٩

(٢)

من الانتحال التاريخى إلى الإبداع الحضارى قراءة فى "الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما طه حسين (١٨٨٨ - ١٩٧٣)

١ - النقد بين القدماء والمحدثين.....	٢٥
٢ - الشك الديكارتى أم المنهج التاريخى المقارن؟.....	٣٠
٣ - الشعر المنتحل أم القرآن الصحيح؟.....	٣٤
٤ - انتحال تاريخى أم إبداع حضارى؟.....	٣٨
٥ - بعض قوانين الإبداع الحضارى.....	٤٤

(٣)

العقل والإصلاح تحية فى الفكرى العشرين محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣)

١ - الاستاذ العميد.....	٥١
٢ - الرشدى العقلانى.....	٥٤
٣ - الصوفى للذوقى.....	٥٧

٦١	٤ - المنطقي المنهجي.....
٦٤	٥ - المصلح الديني.....
٦٧	٦ - المعتزلي الفيلسوف.....
٧٢	٧ - الاجتماعي الوضعي.....

(٤)

من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي

قراءة في الجوانب

عثمان أمين (١٩٠٨ - ١٩٧٨)

٧٧	١ - مقدمة.....
٧٩	٢ - من النظرية الاشراقية إلى تحليل العقل.....
٨٢	٣ - من عالم الشعور إلى عالم الواقع.....
٨٤	٤ - من المثالية المجردة إلى الواقعية الملتزمة.....
٨٥	٥ - من اللغة والفكر إلى التعبير والتعبير.....
٨٩	٦ - من الإصلاح إلى النهضة.....
٩٢	٧ - من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية.....
٩٥	٨ - من السياسة الأخلاقية إلى علم السياسة.....
٩٨	٩ - من النقد الاجتماعي إلى الثورة الوطنية.....
١٠٢	١٠ - من عالمية للثقافة إلى التمايز الحضاري.....
١٠٣	أ - موقفنا من التراث القديم.....
١٠٥	ب - موقفنا من التراث الغربي.....
١١١	١١ - خاتمة: للجوانب أسيرة الوعي الأوروبي.....

(٥)

من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية

تحية إلى وحوار مع

توفيق الطويل (١٩٠٥ - ١٩٩١)

١١٥	١ - الحوار بين الأجيال.....
١٢١	٢ - من مباحث الفلسفة الثلاثة إلى الجبهات الثلاث في موقفنا الحضاري.....
١٢٦	٣ - من ثنائية الموضوع إلى وحدة المنهج.....
١٣٤	٤ - من الثنائية التاريخية إلى وحدة الشعور.....
١٤٠	٥ - من التصوف المصري إلى الثورة الإسلامية.....

- ٦ - من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية وتحقيق الأهداف الوطنية ١٤٧
- ٧ - من تاريخ العلوم والإصلاح الدينى إلى تأسيس العلم وكبوة الإصلاح ١٥٢
- ٨ - من الاضطهاد الدينى والصراع بين الدين والفلسفة إلى النضال من أجل حرية الفكر ووحدة المعرفة ١٥٦
- ٩ - من قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة إلى الصراع بين الغرب والشرق والشمال والجنوب وتأسيس علم " الاستغراب " ١٦٤

(٦)

الجديد فى القديم

تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى

محمد عبد الهادى أبو ريدة (١٩٠٩ - ١٩٩٣)

- أولاً: الذكريات ١٧٥
- ثانياً: الترجمات ١٨٠
- ثالثاً: التحقيقات ١٩١
- رابعاً: المؤلفات ١٩٥

(٧)

إستراتيجية الاستعمار والتحرير

مراجعة وحوار

جمال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣)

- ١ - حلم الستينات ٢١١
- ٢ - الجغرافيا السياسية ٢١٤
- ٣ - الاستعمار تاريخاً ٢١٦
- ٤ - الاستعمار بنية ٢٢٣
- ٥ - ثورة التحرير ٢٢٥

(٨)

تجديد الفكر العربى

إشكال التواصل والانقطاع

زكى نجيب محمود (١٩٠٥ - ١٩٩٣)

- ١ - مقدمة: إشكال التواصل والانقطاع ٢٢٩

- ٢ - الأصالة والمعاصرة: بحث علمي أم لطباع أدبي؟ ٢٣٣
- ٣ - اختزال التراث في الدين ٢٣٧
- ٤ - اختزال الغرب في العلم ٢٤٢
- ٥ - مسار التجديد: الألفاظ والمعاني والمبادئ والتصورات ٢٤٥
- ٦ - ثنائية التصور والمصدر وحدانية النظرة والموقف؟ ٢٥٠

(٩)

عربان بين ثقافتين

قراءة وحوار

زكي نجيب محمود (١٩٠٥ - ١٩٩٣)

- أولاً: مقدمة، الجهات الثلاث ٢٥٧
- ثانياً: المنهج والأسلوب ٢٦٢
- ثالثاً: سلب الأنا ٢٦٦
- رابعاً: إيجاب الآخر ٢٧٥
- خامساً: جدل الأنا والآخر ٢٧٧
- سادساً: هل الحل في تجاوز الثنائيات؟ ٢٨٥
- سابعاً: خاتمة، تصغير النفس وتكبير الآخر وغياب الواقع ٢٩١
- أ - الجبهة الأولى الموقف من التراث القديم ٢٩٢
- ب - الجبهة الثانية: الموقف من التراث الغربي ٢٩٤
- ج - الجبهة الثالثة: الموقف من الواقع ٢٩٥

(١٠)

الفيلسوف الشامل، ممار حياة وبنية عمل

في عيد ميلاده الثمانين

عبد الرحمن بنوي (١٩١٧ -)

- أولاً: من جيل إلى جيل ٢٩٧
- ثانياً: الفلسفة على الاتساع ٣٠٥
- ثالثاً: الجبهات الثلاث ٣١٣
- رابعاً: المشروع الفلسفي العلمي ٣٢٥
- خامساً: المشروع الفلسفي النهضوي (الأنا) ٣٣٦
- سادساً: المشروع الفلسفي التاريخي (الآخر) ٣٦٠

سابعاً: المشروع الفلسفى الإبداعى (الوقائع) ٣٨٣

(١١)

من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع
مراجعة لكتاب أرسطوطاليس فى الشعر
شكرى عواد (١٩٢١ -)

- ١ - تحية جبل إلى جبل ٣٩٣
٢ - من المطابقة إلى القراءة ٣٩٤
٣ - من التأثير إلى الإبداع ٤٠٠

(١٢)

قراءة "مفهوم النص"
عرض ومراجعة
نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -)

- أولاً: قراءة النص أم قراءة النفس؟ ٤٠٩
ثانياً: "مفهوم النص" فتح جديد ٤١٢
ثالثاً: "مفهوم النص" وفن التأليف ٤١٥
رابعاً: علوم القرآن بين البنية والانتقاء ٤٢٠
خامساً: قراءة جديدة أم خطاب قديم؟ ٤٢٢
سادساً: إنتاج النصوص بين الوعى العلمى والتوجيه الأيديولوجى ٤٣٠

(١٣)

علوم التلويل بين الخاصة والعامة
قراءة فى بعض الأعمال
نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -)

- أولاً: مقدمة، العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة ٤٣٣
ثانياً: إشكاليات القراءة وآليات التلويل ٤٣٧
١ - الهرمنوطيقا ومعضلة تفسير النص ٤٣٧
٢ - علم العلامات فى التراث، دراسة استكشافية ٤٣٩
٣ - الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية ٤٤٠
٤ - مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى، قراءة فى ضوء الأسلوبية ٤٤٠

- ٤٤٢ ٥ - التأويل في كتاب مبيوه
- ٤٤٤ ٦ - الثابت المتحول في رؤيا أنونيس للتراث
- ٤٤٥ ٧ - الذاكرة المفقودة والبحث عن النص
- ثلاثاً: الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول
 ٤٤٧ الفقه؟
- ٤٤٨ ١ - الأيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع؟
- ٤٥٢ ٢ - الأئمة الفرعية الأربعة
- ٤٦١ ٣ - الإيجاب والسلب
- ٤٦٨ رابعاً: نقد الخطاب الديني أم تحليل الخطاب المعاصر؟
- ٤٧٠ ١ - للخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية
- ٢ - التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي أم
 ٤٧٦ للتراث بين التفكير والتكوين، قراءة مشروع التراث والتجديد؟
- ٤٩٢ ٣ - قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأكمات الدلالة
- ٤٩٤ خامساً: من مفهوم النص إلى السجل السياسي
- ٤٩٤ ١ - مفهوم النص، (١) لدلالة اللغوية
- ٤٩٥ ٢ - مفهوم النص، (٢) التأويل، مفهوم الثقافة للنصوص
- ٤٩٥ ٣ - مركبة للجزل: من يقودها؟ وإلى أين؟
- ٤٩٦ ٤ - محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي
- ٤٩٦ ٥ - ثقافة التنمية وتنمية الثقافة
- ٦ - التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية: سلطة النص في
 ٤٩٩ مواجهة العقل
- ٥٠٢ ٧ - إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني
- ٥٠٥ ٨ - قراءة التراث وتراث القراءة (في كتابات أحمد صادق سعد)
- ٥٠٧ ٩ - الكشف عن أفعى الارهاب: بحثاً عن علمانية جديدة
- ٥١١ ١٠ - خاتمة : هل حان وقت الانفجار؟

(١٤)

علم الحديث

بين نقد القدماء وادعاء المحدثين

قاسم أحمد (١٩٣٣ -)

- ٥١٣ ١ - مصر والمشرق الإسلامي
- ٥١٥ ٢ - أولوية للقرآن على الحديث

٥١٨	٣ - نقد الحديث عند القنماء.....
٥٢٠	٤ - إدعاء المحدثين.....
٥٢١	٥ - الأحكام المطلقة.....
٥٢٣	٦ - الأحكام العامة.....
٥٢٤	٧ - السلب والایجاب.....

لنفس المؤلف

ولاً - تحقيق وتقديم وتعليق :

١- أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه، جزءان. المعهد الفرنسى
بدمشق ١٩٦٣ - ١٩٦٥.

٢- الحكومة الاسلامية للامام الخمينى ، للقاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى ، للقاهرة ١٩٨٠.

ثانياً - إعداد وإشراف ونشر :

١- اليسار الاسلامى، كتابات فى النهضة الاسلامية، العدل الاول، المركز
العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً - ترجمة وتقديم وتعليق :

١- نماذج من القلمفة للمسيحية (المعلم لاوغسطين، الايمان باحثاً عن العقل لا
نمسليم، للوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الاولى، دار الكتب
الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة
١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الاولى، الهيئة العامة
للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣،
الطبعة الثالثة، دار الطليعة ببيروت ١٩٨١.

٣- لمنهج : تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الاولى، دار الثقافة
الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر : تعالى الاتا موجود، الطبعة الاولى، دار الثقافة الجديدة،
القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً - مؤلفات بالعربية :

١- قضايا معاصرة، الجزء الاول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الاولى، دار
الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة لثالثة. دار التنوير، بيروت ١٩٨١،
الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثاني، في الفكر الغربي المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٨.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الاولى المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

٤- دراسات اسلامية، الطبعة الاولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار للتنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الاولى، مبدولي، القاهرة ١٩٨٨.

٦- دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٧- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابري).

٨- مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

٩- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

١- التراث والعصر والحداثة.

٢- الفكر العربي للمعاصر.

١٠- جمال الدين الأفغاني، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

خامساً - مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1- Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilm usul al - Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'exégèse de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phénoménologie de L'Exégèse, essai une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (pairs, 1966), Le Caire, 1988 (sous - press).

- 4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.
- 5- Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo - Egyptian Book shop Cairo, 1995.

هذا الكتاب

ارتبطت نشأة الفلسفة المعاصرة في مصر بنشأة الجامعة المصرية بالكتتاب المصريين وبعثهم في ١٩٢٥ بعد ثورة ١٩١٩. ولا عجب أن يكون أمامها الآن النصب التذكاري للشهداء وتمثال نهضة مصر قبل كوبري الجامعة.

وتولت عليها أربعة أجيال : جيل مصطفى عبد الرزاق وطه حسين، جيل الرواد الأوائل الذين أسسوا مدارس فكرية ونقدية مازالت مستمرة حتى الآن. والجيل الثاني، جيل تلاميذهم : توفيق الطويل، عثمان أمين، محمود قاسم، محمد عبد الهادي أبو ريذة، أحمد أمين، شكرى عياد، زكى نجيب محمود، عبد الرحمن بدوي. والجيل الثالث هو جيلي الذى تعلم على أيادى الجيل الثانى. وهو أيضاً جيل جمال حمدان الذى تعلم على رواد المدرسة الجغرافية في مصر، وجيل قاسم أحمد فى الملايو اكتشافاً للجناس الشرقى لمصر. والجيل الرابع هو جيل نصر حامد أبو زيد.

"حوار الأجيال" يربط بين هذه الأجيال الأربعة عن طريقة القراءة. وتعنى العرض من أجل للتجاوز، وإعادة كتابة النص المقروء للأجيال الثلاثة الماضية بفعل قراءة الجيل الرابع بعد نصف قرن. فقد تغيرت مصر، وتغير العالم حولها.

لا يعنى للحوار المدح والاطراء أو النقد والذم بل إعادة بناء الماضى فى الحاضر من أجل الكشف عن إمكانياته المظوية وحدود عصره إلى حد قلبه رأساً على عقب ، كما قرأ أرسطو أفلاطون، وإسبينوزا ديكارت، وماركس هيجل وهيجر هوسرل من أجل إحداث تراكم تاريخى فلسفى فى مصر، ولكى تعى الأجيال القادمة جنورها فى الأجيال الماضية، وبدل أن يبدأ كل جيل من الصفر على هامش للتاريخ.

عبد غريب